MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

3. Jahrgang Januar 1952 Nummer 1

Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie[1])

Von Klaus Mörsdorf, München

Rudolf Sohm[2]) hat in dem Aufkommen der Unterscheidung von potestas ordinis und potestas iurisdictionis den zweiten Bruch in der Entwicklung der kirchlichen Verfassung gesehen. Das altkatholische Sakramentsrecht, das um die Wende des ersten Jahrhunderts die ursprünglich charismatische Verfassung der Kirche abgelöst haben soll, wird abgelöst durch das neukatholische Körperschaftsrecht. Die Kirche, vordem der Körper Christi, wandelt sich um zur Körperschaft Christi. Das Regiment sondert sich vom Sakrament. Die potestas iurisdictionis ist eine bis dahin unbekannte Macht, eine dem weltlichen Rechtsverständnis entlehnte, rein körperschaftsrechtliche Regierungsgewalt. Unverändert bleibt allein die Ordinationsliturgie, aber sie steht im vollen Widerspruch zum neukatholischen Recht der Ordination. Die hierarchia ordinis im neuen Verständnis stellt die altkatholische Kirchenverfassung des dritten Jahrhunderts dar, damals die einzige Ordnung des Kirchendienstes, jetzt überspielt von der allbeherrschenden iurisdictio.

Angesichts dieser leidenschaftlich vorgetragenen Thesen wirkt es seltsam, von Sohm selbst zu hören, daß die altkatholische Ordination die Entwicklung der Kirchenverfassung hinderte, daß dieser und jener Rechtssatz altkatholischer Prägung sich unmöglich behaupten konnte. Nach den Tagen Gregors VII. habe es sich immer deutlicher herausgestellt, daß es unmöglich war, das altkatholische Recht aufrechtzuerhalten. Sohm sagt geradezu: „Es war notwendig, daß das altkatholische Kirchenrecht unterging“ [3]). Es ist dies wohl dieselbe „eiserne Notwendigkeit“, die Sohm für die Ablösung der ursprünglich charismatischen Ordnung durch die altkatholische Sakramentsverfassung anerkennt. Sohm vermochte indessen nicht zu erkennen,

1) Vortrag auf dem Rechtshistorikertag in Gmunden vom 2.—5. September 1951. — Mit Rücksicht darauf, daß einer meiner Schüler mit demselben Thema befaßt ist, konnte ich auf nähere Angaben von Quellen und Schrifttum verzichten.
2) Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians, München-Leipzig 1918 (= Altkath. KR).
3) Altkath. KR 453.

BIBL. COLLEGIALIS PROVINCIAE TEUTONIAE O. PRAED.
Ausgeschieden
Bibliothek Walberberg

daß die Notwendigkeit, die zu dieser Entwicklung drängte, in der Kirchengründung durch den menschgewordenen Gottessohn angelegt ist.

Alle kirchliche Sendung und Gewalt nimmt ihren historisch greifbaren Ausgang von Jesus Christus. Der menschgewordene Gottessohn weiß sich vom himmlischen Vater gesandt, den Menschen das Heil zu bringen und gibt, bevor er zum Vater heimkehrt, die ihm gewordene Sendung weiter an jene Männer, die er zu seinen Aposteln erwählt hat. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich auch euch" (Jo 20,21). Mit diesen Worten faßt der Evangelist Johannes Eigenart, Fülle und Weite der apostolischen Sendung zusammen. Die sprachgeschichtliche Forschung hat klargestellt, daß der christliche Gebrauch des Wortes apostolos keine Entsprechung in der klassischen Gräzität hat. Apostolos ist Übersetzungswort des jüdisch-aramäischen schalicha und in diesem ursprünglichen Verständnis juristischer Fachausdruck für den bevollmächtigten Stellvertreter[4]). Einen klassischen Beleg für diesen Wortgebrauch gibt Jo 13,16 in den Abschiedsreden des Herrn: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, der Knecht ist nicht größer als sein Herr, noch der apostolos größer als der, der ihn gesandt hat." Hier wird ein allgemeiner Rechtsgrundsatz ausgesprochen, der dem jüdischen Rechtsleben der Zeit Jesu mit der Einrichtung des schalicha vertraut ist. Der schalicha ist bevollmächtigter Stellvertreter, der im Namen des Vertretenen zu selbstmächtigem Handeln befugt ist. Die Rabbinen prägten den Satz: „Der schalicha eines Menschen ist wie dieser selbst." In dieser Weise konnte ein einzelner oder eine Personenmehrheit vertreten werden; es kam dabei nicht auf die Aufgabe an, die der Bevollmächtigte durchzuführen hatte, sondern allein auf die formelle Beauftragung. Von dem jüdischen schalicha zum apostolos Jaesou führt eine zum wenigsten formale Verbindung, die darin besteht, daß sich der Herr bei der Weitergabe seiner Sendung der im jüdischen Rechtsleben ausgebildeten Form der Stellvertretung bedient hat. Diese Feststellung schließt ein, daß die den Aposteln zuteil gewordene Bevollmächtigung auf einem formalen Übertragungsakt beruht und rechtlichen Charakter hat. Der Apostel ist Stellvertreter des Herrn, nicht bloß im Zeugnisgeben, sondern vor allem im verbindlichen Handeln für den Herrn. In allem, was der Apostel im Namen des Herrn fordert, hat er, weil er die Person des Herrn vertritt, Anspruch auf den Gehorsam, der dem Herrn selbst geschuldet ist.

Die Apostel vermitteln den geschichtlichen Übergang von Jesus Christus zur Kirche; sie sind die ersten Hierarchen der Kirche und haben nach dem ausdrücklichen Willen des Herrn in dem Apostel Petrus ihre hierarchische Spitze. Aus der ihnen zugewiesenen Aufgabe, das Heilswerk Christi durch den Wechsel der Zeiten hindurch fortzusetzen, folgt, daß die Apostel auf Lebenszeit Stellvertreter des Herrn und zugleich bevollmächtigt sind, ihre Sendung an andere weiterzugeben. Dieses Verständnis der apostolischen Sendung wird um die Mitte der 90er Jahre klar ausgesprochen im Brief des Clemens von Rom an die Gemeinde in Korinth: Gott sendet Christus, Christus sendet die Apostel, die Apostel bestellen ihre Erstbekehrten zu Vorstehern und Diakonen und geben diesen die Weisung,

---

[4]) S. hierzu Hans Frhr. von Campenhausen, Der urchristliche Apostelbegriff, Studia Theologica 1 (1947) 96–130.

daß nach ihrem Tode andere erprobte Männer in ihrem Dienst nachfolgen sollen (1 Clem 42,1—4; 44,2 f.).

Der Herr gab die apostolische Sendung allein durch das Wort, ohne sinnbildliches Zeichen; jedenfalls ist uns von einer symbolischen Handlung nichts berichtet. Wir treffen das Zeichen der Handauflegung aber sogleich dort, wo die Apostel Nachfolger in ihrer Sendung und Gehilfen ihres Dienstes bestellen. Um nicht durch den Tischdienst in der Verkündung des Wortes gehindert zu werden, entschließen sich die Apostel, Helfer für den Tischdienst zu bestellen. Sie tragen den Brüdern auf, aus ihrer Mitte sieben Männer von gutem Rufe und voll Geist und Weisheit zu erwählen. Die Gewählten wurden den Aposteln vorgestellt und diese legten ihnen unter Gebet die Hand auf (Apg 6,1—6). Was hier in den ersten Tagen der jungen Kirche erstmals geübt worden ist, wurde formgebend für die Bestellung zum kirchlichen Dienst. Der Sinn der Handauflegung wird deutlich in dem, was Paulus von der Bestellung des Timotheus berichtet. 1 Tim 4,14 mahnt der Apostel seinen Schüler: „Vernachlässige nicht die Gnadengabe in dir, die dir infolge von Weissagungen und Handauflegung des Presbyteriums verliehen worden ist“ und 2 Tim 1,6: „Daher erinnere ich dich daran, daß du Gottes Gnadengabe anfachest, die in dir ist durch die Auflegung meiner Hände.“ Beide Aussagen beziehen sich auf den gleichen Vorgang. Sie sprechen übereinstimmend davon, daß dem Timotheus ein Charisma verliehen worden ist, und daß das Charisma zufolge der Verleihung in ihm ist. Damit leitet sich der Besitz des Charisma von einem sichtbar gewordenen Vorgange her: Weissagungen und Handauflegung durch das Presbyterium und durch Paulus. Während es nach der ersten Aussage unklar bleibt, was den Weissagungen und was der Handauflegung zuzuschreiben ist, läßt Paulus in der zweiten Aussage keinen Zweifel daran, daß die Auflegung der Hände des Apostels die für die Verleihung des Charisma entscheidende Handlung ist. Die Handauflegung ist nicht Bestätigung für den Besitz des Charisma, sondern Instrumentalursache des verliehenen Charisma. Die Handauflegung gibt das Charisma; sie ist wirksame Mitteilung des Geistes Gottes und zugleich Ausstattung mit apostolischer Autorität.

Die Mahnung an Timotheus: „Lege niemand voreilig die Hände auf und mache dich nicht mitschuldig an fremden Sünden“ (1 Tim 5,22) ist wohl nicht auf die rekonziliatorische, sondern auf die ordinatorische Handauflegung zu deuten; sie läßt erkennen, daß die Bestellung zum Vorsteher und Diakon durch Handauflegung zu erfolgen hat. Der instrumentale Charakter der Handauflegung tritt deutlich hervor in dem Bericht der Apg 8,9 ff. über den ersten Versuch geistlichen Schachers: „Als aber Simon sah, daß durch Handauflegung der Apostel der Heilige Geist gegeben wird, bot er ihnen Geld an und sagte: gebt auch mir diese Gewalt, daß jeder, dem ich die Hand auflege, den Heiligen Geist empfange.“ Simon zeugt dafür, daß der Heilige Geist durch Handauflegung gegeben wird und daß die Gewalt hierzu durch Traditionshandlung mitteilbar ist. In diesem Verständnis der Handauflegung besteht volle Einmütigkeit in der Tradition der Kirche.

Die Selbstverständlichkeit, mit der die Apostel zu dem Zeichen der Handauflegung griffen, erklärt sich daraus, daß diese Symbolhandlung dem jüdischen rituellen Brauchtum geläufig war[5]). Die Lehrer und Richter in Israel (Nu 27, 18—23; Dt 34,9), die Leviten (Nu 8, 9—11) und später jedenfalls auch die zu religiösen Aufgaben in die Diaspora entsandten sch[e]luchim wurden durch Handauflegung bestellt. Nach rabbinischer Auffassung ist die durch Handauflegung erfolgte Bestellung des Josue zum Nachfolger des Moses Ursprung und Vorbild jeglicher Bestellung zum Lehrer und Richter. Die Handauflegung ist das Mittel für den Übergang von Moses' Geist auf Josue; der Geist muß sich durch eine ununterbrochene Kette von Handauflegungen fortpflanzen von dem Vorgänger auf den Nachfolger. Ein Abreißen der Kette bedeutet, daß der Geist ausstirbt und alle Ordinationen ihr Ende finden. Die gleiche Auffassung findet sich sehr früh für die christliche Ordination in dem Bewußtsein, daß die Handauflegung für die Bestellung zum kirchlichen Dienst notwendig ist, und in dem bald aufkommenden Gedanken der apostolischen Nachfolge.

Die Apostel hatten eine gemeinkirchliche, an keinen Ort gebundene Sendung. Ihr Feld war die Welt. Von dem Apostel Paulus wissen wir, daß er sich die Maxime gesetzt hat, nicht dort zu arbeiten, wo ein anderer schon tätig gewesen ist (Rom 15,20; 2 Kor 10,15). Für die nachapostolische Zeit ist das Nebeneinander von gemeinkirchlichen Missionaren und ortsgebundenen Amtsträgern charakteristisch. Solche Verhältnisse liegen der Didache zugrunde. Gemeinkirchliche Wanderapostel, Propheten und Lehrer stehen noch im hohen Ansehen. Propheten und Lehrer dürfen sich dauernd in einer Gemeinde niederlassen. Der Wanderapostel aber darf höchstens zwei Tage bleiben. Andernfalls ist er ein Pseudoapostel. Die ortsansässigen Vorsteher und Diakone haben gegenüber dem gemeinkirchlichen Missionar ein geringes Ansehen; aber dieses soll gehoben werden, weil die örtlichen Amtsträger für die Einzelkirche den Dienst der Propheten und Lehrer vollziehen. Die Sicherungsmaßnahmen gegen Pseudoapostel und Pseudopropheten weisen klar darauf hin, daß das ortsgebundene Kirchenamt im Aufbau und die Tätigkeit des Wandermissionars im Abbau begriffen ist.

In den Ignatiusbriefen wird für die Städte Syriens und Westkleinasiens bezeugt, daß das ortskirchliche Bischofsamt zu Beginn des zweiten Jahrhunderts eine feste Einrichtung ist. Der Bischof ist der monarchische Leiter der ihm anvertrauten Kirche, unter ihm stehen die Presbyter als sein Synedrion und die Diakone als seine Gehilfen. Eine Gemeinde, die diese Ordnung nicht besitzt, heißt nicht Kirche (Ad Trall 3,1). In Angelegenheiten, welche die Ekklesia angehen,, darf niemand etwas tun ohne den Bischof (Ad Smyrn 8,1). Die so verfaßte Ortskirche ist Repräsentantin der Gesamtkirche; denn „wo der Bischof erscheint, dort soll das Volk sein, wie die katholische Kirche alldort ist, wo Jesus Christus ist" (Ad Smyrn 8,2). Bei einer so gestrafften Bindung der Gemeinde an ihren Bischof ist für einen gemeinkirchlichen Missionar kein Platz mehr, wenigstens in dem Sinne, daß der Missionar nichts tun darf ohne den Bischof des Ortes. Die feste Terminologie, die sich in den Ignatiusbriefen findet, läßt den sicheren

[5]) H. Strack-P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München 1924, II, 647 ff.

Schluß zu, daß der monarchische Episkopat und die damit gegebene Dreiteilung der Träger apostolischer Sendung in episkopos, presbyteroi und diakonoi eine bereits längere Zeit gefestigte Einrichtung ist. Indessen hat sich der monarchische Episkopat nicht allenthalben so früh und in so vollendeter Form durchgesetzt; anderwärts währte die Entwicklung bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts. Im einzelnen kann darauf nicht eingegangen werden [6]); ich muß mich darauf beschränken, jene Gesichtspunkte herauszugreifen, die für die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie von Wichtigkeit sind.

Das Aufkommen des monarchischen Episkopates steht in engstem Zusammenhang mit der Ablösung des Wandermissionars. Neu an dieser Entfaltung der apostolischen Sendung ist nicht, daß nunmehr eine rechtliche Autorität über der Gemeinde steht, sondern allein dies, daß sich die von Anfang an vorhandene rechtliche Autorität auf den ortsansässigen Einzelvorsteher konzentriert hat. Neben anderen Gründen, die nach einer einheitlichen Leitung der Ortsgemeinde drängten, hat sicher, wie Sohm richtig beobachtet hat, die Ordnung der sonntäglichen Eucharistiefeier den bestimmenden Einfluß ausgeübt [7]). Es muß dazu aber, wozu Sohm sich nicht bekennen konnte, festgestellt werden, daß die Ordnung der Eucharistiefeier mit dem einen Vorsitzer, der die Person des Herrn vertritt, ein der Kirche innerwesentliches Organisationsprinzip ist, das uns Paulus anschaulich an dem Bilde des Leibes dargestellt hat.

Die Ansätze zu dieser Entwicklung begegnen uns bereits in der paulinischen Mission. Sobald dem Apostel die Gründung einer Gemeinde gelungen ist, bestellt er dieser, wie es in der Urgemeinde Jerusalem und in der alten Gemeinde Antiochien in Anlehnung an die Verfassung der Synagoge geschehen war, Vorsteher (presbyteroi, episkopoi, poimenes) und Diakonen. Für beide Ämter trifft Paulus in den für Titus und Timotheus ergangenen Weisungen bereits Eignungsbestimmungen (Tit 1, 6—9; Tim 3, 1—11). Die Oberleitung der von ihm gegründeten Gemeinden behält der Apostel selbst. Mehrere Wandergehilfen wirken längere Zeit in bestimmten Gemeinden, so kraft ausdrücklichen Auftrages des Apostels Titus in Kreta, um — wie es Tit 1,5 heißt — das, was noch fehlt, in Ordnung zu bringen und in allen Städten Älteste zu bestellen. Timotheus hat sicher den gleichen Auftrag für Ephesus gehabt und andere Wandergehilfen des Apostels dürften sonstwo in ähnlicher Weise tätig gewesen sein. Der Titus und Thimotheus zuteil gewordene Auftrag schloß ein Doppeltes ein: eine wenigstens stellvertretende apostolische Autorität über die anvertraute Gemeinde und die Befugnis, Vorsteher und Diakone zu bestellen. Titus und Timotheus sind damit im Besitze der vollen apostolischen Sendung und nehmen für die Zeit ihrer Anwesenheit in Kreta und Ephesus die Stellung ein, die später dem monarchischen Bischof eigen ist. Es wird hier erkennbar, daß die Trias episkopos, presbyteroi, diakonoi ihrem Wesen nach apostolischen Ursprungs ist.

Mit der Durchsetzung des monarchischen Episkopats gelangte das ignatianische Prinzip zu allgemeiner Geltung: „Wo der Bischof ist, da ist die

---

6) H. E. Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte, I. Bd. Die Katholische Kirche, Weimar 1950, 33 ff.
7) Altkath. KR 70 ff.

Kirche." Wenngleich hiernach jede Bischofskirche Repräsentantin der Gesamtkirche war, so gab es doch Unterschiede in dem ökumenischen Rang der einzelnen Kirchen, die auf der ungleich starken Missionskraft der einzelnen Sitze beruhten. Es gab hervorragendere Bischofssitze und andere, die in größerer oder geringerer Abhängigkeit zu der Kirche standen, von der sie gegründet worden waren. Zu den hervorragenderen Kirchen, die mit den Hauptmissionszentren identisch sind, gehören im Westen Rom, Lyon, Karthago, von denen die Mission in Italien, Gallien und Nordafrika ausging, und im Osten Antiochia, Smyrna, Ephesus, Korinth, Philippi und Thessalonich, die alten paulinischen Missionszentren Keinasiens, Griechenlands und Alexandrien, von wo aus erst im Laufe des 3. Jahrhunderts die Gründung von Bischofssitzen in Ägypten einsetzte. Die Abgrenzung der Einflußbereiche war im allgemeinen weniger territorial als personal bestimmt. Die apostolische Sukzession in den ökumenisch hervorragenderen Kirchen wurde zum Bürgen für die wahre apostolische Tradition. In diesen Kirchen, deren besonderer ökumenischer Rang unmittelbar aus der Missionsordnung herausgewachsen ist, liegen die ersten Ansätze zu dem Aufkommen von Oberbischöfen, die sich später in Metropoliten, Exarchen, Primate und Patriarchen aufgliedern. Unter den ökumenischen Hauptkirchen nahm Rom, wo der Apostelfürst Petrus gewirkt hat und als Blutzeuge für den Herrn gestorben ist, die erste Stelle ein. Der hl. Irenäus fordert, daß mit dieser Kirche wegen ihres mächtigeren Vorranges jede andere Kirche übereinstimmen müsse, weil in ihr die apostolische Tradition immer bewahrt worden sei von denen, die von allen Seiten kommen (Adv haer 3,3,4). In diesem mächtigeren Vorrang liegt der zeitgemäße Ansatz zur Entfaltung des päpstlichen Primates.

Die Ausbreitung des Christentums erfolgte von Stadt zu Stadt, daher wurde die Stadt zum Sitz des Bischofs. Mit der Ablösung der Missionsordnung hörte aber die Mission nicht auf, sie wechselte nur ihren Träger. Der zur Alleinherrschaft seiner Kirche, des früheren Missionszentrums, emporgestiegene Ortsbischof wird der Träger der Mission. In Anbetracht der verschiedenen Dichte der Bischofssitze waren die organistorischen Aufgaben jeweils andere. Hier bedurfte es der Gründung neuer Bischofssitze, dort genügte die Bestellung eines Presbyters. In Syrien und im städtearmen Kappadokien finden sich in der Zeit nach 250 chorepiskopoi, Landbischöfe, die im Bewußtsein ihrer vollen apostolischen Sendung ordinierten. Das Konzil von Ankyra (314) verbot ihnen die selbständige Vornahme von Ordinationen und band sie damit an den zuständigen Ortsbischof. Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß in manchen dieser Landbischöfe der Wanderapostel von einst fortlebte.

Die Trias der ortsgebundenen Amtsträger wurde durch Abzweigung aus dem Diakonat erweitert um die Stufen des Subdiakonates, des Akoluthates, Exorzistates, Lektorates und Ostiariates. Diese Ordnung bestand in Rom in der Mitte des 3. Jahrhunderts; in der Ostkirche beschränkte sich die Ausgliederung aus dem Diakonat im allgemeinen auf zwei Stufen (Subdiakonat und Lektorat). Die Festigung des ortsgebundenen Kirchenamtes hatte zur Folge, daß die Ordination für eine bestimmte Kirche erfolgen mußte. Hier liegt der Ursprung des Ordinationstitels und des Grundsatzes

der relativen Ordination, die noch heute für die Bischofsweihe Rechtens sind. Aus derselben Wurzel stammt die Vorstellung von der geistlichen Ehe, die den Ordinierten auf Lebenszeit mit seiner Kirche verbindet, und als Kehrseite dieses Gedankens das bald einsetzende Verbot des Stellenwechsels, an dem für die Bischöfe auch heute noch im Grundsatz festgehalten wird. Die Bischofsweihe machte den Ordinierten zum regierenden Bischof einer bestimmten Kirche, einerlei ob diese Kirche, ökumenisch betrachtet, in niederem oder in höherem Range stand. So wurde auch der Bischof von Rom wie jeder andere Bischof nicht (wie heute) durch die Wahl, sondern durch die Weihe regierender Bischof und oberster Hirt der Kirche.

Diese Weise der Amtsübertragung mußte zu einem ernsten Verfassungsproblem werden, als sich in den Reihen der Ordinierten persönliches Versagen zeigte. Man war sich von allem Anfang an darüber im klaren, daß ein Ordinierter, der vom Glauben abgefallen war oder sich sonstwie gegen die kirchliche Gemeinschaftsordnung vergangen hatte, nicht mehr fähig war, das Volk Gottes zu leiten. Er wurde seiner Stellung entsetzt. Indessen herrschte größte Unklarheit darüber, ob durch das personale Versagen des Geistträgers alle und jegliche Gewalt erloschen sei, die ihm durch die Ordination gegeben worden war, insbesondere ob ein Ordinierter, der seines Amtes entsetzt war oder außerhalb der Kirche stand, noch fähig war, die heiligen Handlungen der Taufe und der Ordination zu vollziehen. Rudolph Sohm hat aus der Deposition ein Sakrament gemacht, das die Ordination (als an einem Unwürdigen geschehen) mit rückwirkender Kraft vernichtet. In gleicher Weise ist ihm die Exkommunikation ein Sakrament, das die Taufe vernichtet und den Taufcharakter zerstört [8]). Nüchterne Betrachtung muß diese Thesen in das Reich der Phantasie verweisen. Die Sakramente sind Zeichen des Heiles, nicht des Unheiles. Sakramentale Unheilszeichen hat es in der Kirche nicht gegeben.

Die hohe Meinung, die man von der Heiligkeit der Kirche hatte, ließ in Alexandrien und Karthago eine spiritualistische Richtung hochkommen, die als echtes Vermächtnis der apostolischen Tradition den Ruf nach der heiligen Kirche in sich barg, aber zugleich die Gefahr mit sich brachte, in Widerspruch zur hierarchisch verfaßten Kirche zu geraten und in Schwärmerei auszuarten. In der Ordinationsfrage zeigte sich dieser Spiritualismus einerseits darin, daß die Handauflegung nicht in jedem Falle für notwendig gehalten wurde, und anderseits darin, daß einem todsündlichen Geistträger die Fähigkeit zum geistlichen Handeln abgesprochen wurde [9]). Klemens von Alexandrien und Origenes nennen den einen wahren Bischof, Presbyter und Diakon, der die innere Eignung dazu besitzt, auch wenn er nicht ordiniert ist. Origenes erkennt insbesondere dem Martyrer die Befähigung eines Presbyters zu. Scharf ausgeprägt ist dieser Spiritualismus in der Kirchenordnung Hippolyts. Der Martyrer hat durch die um des Herrn willen erlittene Bestrafung die Ehre des Presbyteramtes erworben und bedarf keiner Handauflegung. Allein wenn ein Martyrer als Bischof eingesetzt werden soll, muß er ordiniert werden. Ob und inwieweit diese

8) Altkath. KR 250, 265 ff, 340 ff.
9) Zum Folgenden Näheres bei Vinzenz Fuchs, Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III., Bonn 1930, 41 ff.

Anschauungen zu praktischer Auswirkung gelangt sind, läßt sich nicht ermitteln. Die Quellen berichten uns von keinem Fall, daß ein Martyrer ohne Handauflegung Presbyter wurde und die Liturgie feierte; freilich ist dies bei dem spärlichen Fluß der Quellen nicht entscheidend. Aus der Praxis Cyprians wissen wir, daß die Martyrer nicht der Wahl durch die Gemeinde bedürfen, weil sie bereits durch Gott hierzu erwählt sind. Sie haben Presbyterrang, aber nicht Presbyterfunktion; hierzu bedürfen sie der Ordination.

Origenes macht die Binde- und Lösegewalt des Bischofs davon abhängig, daß er die rechte sittliche Haltung hat. Ein Bischof, der in den Fesseln seiner Fehler liegt, bindet und löst vergebens. Hippolyt wirft seinem Gegner Papst Kallist vor, er habe bestimmt, wenn ein Bischof sündige, selbst zum Tode, so solle er nicht abgesetzt werden. Wenn man die Polemik Hippolyts berücksichtigt, wird man als wirkliche Meinung Kallists annehmen dürfen, daß der todsündliche Bischof an sich amtsfähig ist und nicht ohne weiteres Amt und geistliche Gewalt verliert.

Zur schwärmerischen Entartung gelangten diese spiritualistischen Anschauungen im Montanismus, der in Tertullian seinen Anwalt fand. Neben die Ecclesia disciplinae, die sakramental-rechtlich begründete und hierarchisch verfaßte Bischofskirche, stellt Tertullian eine Kirche des Geistes, in der er die eigentliche und hauptsächliche Kirche erblickt. Die Bischofskirche hat bloß die disziplinäre Nachfolge der Apostel angetreten, die Fülle der göttlichen Sendung ist bei der unmittelbar vom Geiste Gottes selbst zusammengeführten und geleiteten Kirche des Geistes. In Anlehnung an das Herrenwort: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20) wird die Geistkirche dadurch konstituiert, daß drei im Heiligen Geiste beisammen sind. Der Geist „versammelt jene Kirche, die aus dreien besteht“ (De pud 21): „Wo der kirchliche Ordo nicht zusammentritt, opferst du und taufst du und bist du Priester dir allein; denn wo drei sind, da ist die Kirche, auch wenn es Laien sind“ (De exhort. cast. 7). Die Notwendigkeit der Ordination ist damit schlechthin geleugnet; die Befähigung zum geistlichen Handeln beruht allein auf dem Besitz des Geistes. Nicht der Ordinierte als Ordinierter, sondern die geisterfüllte Persönlichkeit, die sich durch ihre persönliche sittliche Haltung auszuweisen hat, ist fähig zum geistlichen Handeln. Der Dualismus im Kirchenbegriff Tertullians findet sich ansatzweise bereits in seiner Doppelung der Taufe in ein Wassersakrament und ein Glaubenssakrament; letzteres wird der Kirche der Drei als dem Abbild der Trinität zugeordnet. Letztlich ist der ekklesiologische in einem christologischen Dualismus begründet, in der Unterscheidung zwischen dem hyios-pneuma und hyios-doulos. Damit hat Tertullian das historisch-christologische Kirchenverständnis der apostolischen Tradition ausgespielt gegen ein unhistorisches, pneumatisch-trinitarisches. Der große Streiter gegen den Gnostizismus verfiel selbst der geschichtlichen Gnosis.

Der bei Tertullian herrschende Grundsatz: Ohne persönliche Heiligkeit keine geistliche Befähigung! hat nachhaltig eingewirkt auf Cyprian. Er führte hier jedoch nicht zu einer Spaltung der Kirche, wohl aber zu einer Einengung des Kreises der Geistträger. Die Einheit der Kirche liegt für

Cyprian in der auf Petrus gegründeten, hierarchisch verfaßten Bischofskirche. Nur dort, wo der rechtmäßige Bischof ist, da ist der Geist, und allein die Unterordnung unter den Bischof verbürgt das Heil. Außerhalb der Kirche ist kein Heil, weil der Geist nicht da ist; darum gibt es außerhalb der Kirche keine Sakramente. In seiner Selbstverteidigung gegen Puppian, der ihm die Rechtmäßigkeit seines Episkopates abstritt, macht Cyprian geltend, daß alle von ihm Getauften und Rekonziliierten des Heiles verlustig wären, wenn der Vorwurf Puppians zu Recht bestände. Er gründet also den Geistbesitz auf die Rechtmäßigkeit der Ordination, macht aber den Geistbesitz zugleich abhängig von der persönlichen Heiligkeit des Ordinierten. Durch todsündliches Verhalten verliert der Ordinierte Geist und geistliche Gewalt.

Im Ketzertaufstreit stellte sich als apostolische Lehre heraus, daß die extra Ecclesiam gespendete Taufe gültig ist. Die Theologie Cyprians erhielt dadurch einen empfindlichen Stoß, sie blieb aber stark genug, das kirchliche Verfassungsleben in der Frage der Ordination für die Zeitspanne eines Jahrtausends einer harten Zerreißprobe auszusetzen. Diese nachhaltige Wirkung Cyprians ist um so bemerkenswerter, weil Augustinus im Kampf mit dem Donatismus die theologischen Grundlagen zu der späteren Klärung gelegt hat[10]). Dem Schisma des Donatus lag die Glaubensfrage zugrunde, ob die von einem Traditor gespendete Bischofsweihe gültig ist, allgemeiner gesagt: die Frage, ob zur gültigen Sakramentenspendung die persönliche Würdigkeit des Spenders erforderlich ist. Augustinus lehrt die objektive Wirksamkeit der Sakramente. Die Sakramente sind in sich heilig, sie empfangen ihre Heiligkeit nicht vom Spender, sondern von Jesus Christus, dem Herrn der Sakramente. Wo das sakramentale Zeichen richtig gesetzt wird, kommt das Sakrament gültig zustande. Die in den heiligen Zeichen verborgene und verbürgte göttliche Wirkkraft ist unabhängig von der persönlichen Würdigkeit des Spenders; dieser ist bloßes Werkzeug in der Hand des Herrn. Auch die Unwürdigkeit des Empfängers kann das Heilige des Sakramentes nicht beflecken. So wirkt die Taufe, wenn das Zeichen richtig gesetzt ist, daß dem Getauften der charakter dominicus, das Eigentumsmerkmal Gottes, unverlierbar eingeprägt wird, aber nicht ohne weiteres die persönliche Heiligungsgnade (gratia baptismi), weil diese von der inneren Bereitschaft des Empfängers abhängig ist. Der Taufcharakter ist Voraussetzung und Grundlage für die Taufgnade. Er gereicht dem, der sich bekehrt, zum Heile und dem, der sich nicht bekehrt, zum Fluche.

Von der Unverlierbarkeit und Unwiederholbarkeit der Taufe schließt Augustinus auf die Unverlierbarkeit und Unwiederholbarkeit der Ordination. „Beide sind Sakrament und werden dem Menschen durch eine gewisse Konsekration gegeben, dieses, indem er getauft, und jenes, indem er ordiniert wird; daher darf in der katholischen Kirche keines von beiden wiederholt werden“ (c. ep. Parm. 2,13,28). Wie die Taufe den Taufcharakter, so wirkt die Ordination, einerlei, ob sie innerhalb oder außerhalb der Kirche gespendet wird, ob Spender und Empfänger würdig sind oder nicht, eine objektive Konsekration, die dem Ordinierten unverlierbar eine geist-

10) Näheres hierzu s. bei Fritz Hofmann, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus, München 1933, 327 ff, 413 ff.

liche Befähigung mitteilt, so daß auch der persönlich Unwürdige die Sakramente wirksam spenden kann. Neben der Lehre von der objektiven Wirksamkeit der Ordination steht mit entschiedenem Ernst die Forderung auf persönliche Würdigkeit des Ordinierten, und zwar mit Ausdrücken, die — aus dem Zusammenhang der augustinischen Ordinationslehre gelöst — die Aufhebung der objektiven Wirksamkeit der Sakramente aussprechen. Augustinus sagt: „Damit jemand wahrer Priester sei, muß er nicht nur mit dem Sakrament, sondern auch mit Gerechtigkeit umkleidet sein. Ein schlechter Priester ist nicht bloß kein wahrer, sondern überhaupt kein Priester" (nullus sacerdos; c. lit. Pet. 2,30,69). Vom Bischof heißt es: „So muß ein guter Bischof sein; wenn er nicht so ist, wird er kein Bischof sein. Wer aber ist Bischof und wer ist keiner? Wer sich an seiner Ehre mehr freut als am Heile der Herde Gottes, wer in dieser Erhabenheit des Dienstes das Seinige sucht, nicht das, was Jesu Christi ist, der wird Bischof genannt, ist aber nicht Bischof; er hat nur den leeren Namen" (s. Guelferb. 32,4, Mor. p. 566). Augustinus fragt: „Gibt es überhaupt schlechte Bischöfe? Nein, es gibt keine: Ja, ich wage zu sagen, es gibt keine schlechten Bischöfe; denn wenn sie schlecht sind, sind sie keine Bischöfe. Du wiederum verweist mich auf den Namen und sagst: er ist ein Bischof, denn er sitzt auf der Cathedra. Doch so ist auch ein Strohmann Wächter im Weinberg" (ibid. 6, Mor p. 568). Mit diesen Sätzen, die aus der Feder eines Cyprians stammen könnten, weist Augustinus die dialektische Spannung auf, in der die Hierarchie der Kirche steht, und rettet mit dem Festhalten an der Lehre von der objektiven Wirksamkeit der Sakramente das rechte Verständnis der Geistkirche, dem Tertullian erlegen und Cyprian nicht gewachsen war.

Das Spannungsfeld, in das die altchristliche Ordination die Kirche gestellt hat, lag in der inneren Verknüpfung von Geist und Amt, einer legitimen Erbschaft aus dem durch Handauflegung mitgeteilten Charisma der apostolischen Zeit. Die Ordination gab beides: Geist und Amt, und zwar, wie es der Grundsatz der relativen Ordination forderte, ein ganz bestimmtes Amt. Hierdurch waren Geist und Amt so ineinander verstrickt, daß es des Aufkommens einer ausweglosen Situation bedurfte, um die durch die Sakramentslehre Augustins längst reif gewordene Unterscheidung der beiden Hierarchien zu vollziehen. Der Weg der Klärung ist identisch mit dem Ringen um das Problem der ordinatio irrita[11]). Die Ungültigkeit einer Ordination beruhte nach alter Auffassung entweder darauf, daß die Ordination außerhalb der Kirche oder unrechtmäßig in der Kirche gespendet worden ist. Die Klärung reifte heran an der Sohmschen Gleichung ordinatio illicita = ordinatio irrita. Jeder Verstoß gegen das kanonische Ordinationsrecht, zu dem der heilige Paulus mit den Eignungsbestimmungen für das Vorsteher- und Diakonenamt den Grund gelegt hatte, konnte zur Ungültigkeitserklärung einer Ordination führen, z. B. eine Verletzung des Verbotes der Neophytenweihe, Unregelmäßigkeiten bei der Wahl, Ordination durch einen abgesetzten oder unzuständigen Bischof, vor allem die Weihe ohne Weihetitel. In den Zeiten einer noch unentwickelten Kirchenverfassung mußte die Nullität einer unregelmäßigen Ordination als einzig

11) Alois Schebler, Die Reordinationen in der „altkatholischen" Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Anschauungen Rudolph Sohms, Bonn 1936.

wirksames Mittel erscheinen, die Rechtssicherheit zu gewährleisten. Allein die Fülle der Nullitätsgründe, denen die innerhalb der Kirche gespendete Ordination ausgesetzt war, brachte die Rechtssicherheit ins Wanken. Bei zwiespältigen Bischofswahlen war es nicht allzu schwer, eine kanonische Rechtswidrigkeit zu entdecken und den Gegner zur Strecke zu bringen. Solange keine Instanz da war, die auf Grund des Rechtes entscheiden und die getroffene Entscheidung durchsetzen konnte, wurde die Frage, wer der rechtmäßige Bischof ist, häufig zu einer Frage der Macht. Allzu oft mußten angebliche Verstöße gegen das kanonische Ordinationsrecht auch dazu herhalten, einem Bischof, der sich lange Zeit im rechtmäßigen Besitz seines Amtes befand, dieses streitig zu machen. Dies erlebte selbst ein Cyprian. Indessen war es durchaus nicht so, daß eine Verletzung des kanonischen Ordinationsrechtes allgemein und in jedem Falle die Ungültigkeit der Ordination bewirkt hätte. So ist z. B. das auf apostolischer Anordnung beruhende (1 Tim 3,6) und vom Nicänum (c. 2) eingeschärfte Verbot der Neophytenweihe in zahlreichen Fällen nicht beachtet worden, ohne daß die Gültigkeit der Ordination irgendwie in Zweifel gezogen worden wäre. Berühmte Beispiele sind Fabian (236) und Ambrosius (374), die als Laien zum Bischofsamt erhoben worden sind. Auch sonst sind Fälle, in denen kanonische Regelwidrigkeiten nicht zur Ungültigkeit der Ordination führten, häufig anzutreffen. Sohm begegnet diesen Vorgängen mit dem Allheilmittel der dispensatorischen Rezeption [12]). Da es hierzu nach Sohm keiner rechtlichen Entscheidung bedurfte, sondern alles darauf ankam, daß sich die Ordination rein tatsächlich durchsetzte, bedeutet es für ihn keine Schwierigkeit, Ordinationen gültig werden zu lassen, die niemals als ungültig betrachtet worden sind.

Die stärkste Auswirkung hatte zweifellos das Verbot der absoluten Ordination. Wenngleich dieses Verbot nicht auf einer apostolischen Anordnung beruht, erhielt es eine tragkräftige religiöse Unterbauung durch den Gedanken der geistlichen Ehe und leistete der Entwicklung der Kirchenverfassung in der Schließung des Diözesanverbandes und der Unterwerfung der Ordinierten unter den zuständigen Bischof einen höchst bedeutsamen Dienst. Das Konzil von Chalcedon verbot in seinem sechsten Kanon die absolute Ordination der Presbyter, Diakone und der sonstigen Kleriker. Es forderte die öffentliche Ausrufung des Ordinandus, d. h. die Bekanntgabe des Weihetitels, und sicherte diese Bestimmungen durch die Sanktion, daß jene, die absolut geweiht werden, eine solche Ordination als kraftlose haben und nirgends wirken können, zur Schande für den Ordinator. Das akyron echein taen toiautaen cheirothesian des griechischen Textes übersetzt die Dionysiana mit: „irritam“ und die Hispana mit: „vacuam habere manus impositionem.“ Sohm spielt hier seine stärkste Karte aus: die absolute Ordination ist nichtig. Sie ist eine „Verordnung für den geistlichen Dienst ohne irgendwelche Verordnung, ein Widerspruch in sich selbst“; denn „wo Gott kein Amt gibt, da gibt er auch nicht den Geist des Amtes“ [13]). Das Konzil „sprach nur das aus, was sich altkatholisch von selbst verstand. Die Bedenken, welche die neukatholischen Gelehrten geltend machen, gab

12) Altkath. KR 121 ff.
13) Altkath. KR 198.

es nicht“ [14]). Die Geschichte der absoluten Ordination zeigt jedoch, daß es solche Bedenken gegeben hat, und zwar vor wie nach dem Konzil von Chalcedon, dessen Sanktion geradezu der Angelpunkt der praktischen und wissenschaftlichen Auseinandersetzung wurde. Der Wortgebrauch von akyros, irritus, vacuus, invalidus, nullus war weder vor noch nach dem Chalcedonense ausreichend bestimmt und einheitlich. Wenn — wie wir das gesehen haben — Augustinus trotz seiner klaren Lehre von der objektiven Wirksamkeit der Ordination von dem Sacerdos und Episcopus nullus spricht und von dem schlechten Bischof sagt, daß er nur den leeren Namen eines Bischofs habe, erübrigt es sich, weitere Zeugnisse beizubringen, um darzutun, daß man nicht genötigt ist, akyros im irritierenden Sinne zu verstehen. Es bestehen aber nicht die geringsten Bedenken, mit Sohm diesen Sinn anzunehmen. Es zeigt sich so klarer, als es die Annahme einer sogenannten praktischen Nullität vermag, die in damaliger Zeit gegebene Unentwickeltheit des Begriffs der Ordination. Geist und Amt sind von der urchristlichen Zeit her so ineinander verstrickt, daß eine Aussage über die Ordination sehr wohl bloß den einen, aber nicht den anderen Inhalt der Ordination treffen kann. Gerade darauf, daß man nicht mächtig war, die Verstrickung von Geist und Amt zu durchschauen und beide in ihrer Eigenständigkeit zu erkennen, beruht der erbitterte Kampf um die Grundlagen der kirchlichen Verfassung. Gleichwohl scheint es mir wichtig festzustellen, daß das Konzil nicht sagt: „Die absolute Ordination ist nichtig“, sondern: „Die so ordiniert werden, haben eine solche Ordination als kraftlose und können nirgends wirken.“ In dem maedamou liegt wohl der Schlüssel für das rechte Verständnis des Kanons. Der Ordinator wollte eine örtlich nicht gebundene Vollmacht geben; das Konzil aber verfügt „zur Schande für den Ordinator“, daß der so Ordinierte nirgends wirken kann.

Es wird hier der Gegensatz sichtbar zwischen ortsgebundener und gemeinkirchlicher Sendung. Der Grundsatz der relativen Ordination ist, wie gezeigt wurde, mit der Ausbildung des ortsgebundenen Kirchenamtes hochgekommen; die Eigenart der altchristlichen Ordination besteht ja in der Bindung an eine bestimmte Kirche. Die Spannung zwischen gemeinkirchlicher und ortsgebundener Sendung aber blieb erhalten und führte in steigendem Ausmaß zu Einbrüchen in das Prinzip der relativen Ordination. Der Gedanke der geistlichen Ehe ließ den Stellenwechsel, zu dem oft Ehrgeiz und Habsucht die Beweggründe abgaben, als Ehebruch erscheinen. Nichtsdestoweniger sind seit Beginn des 3. Jahrhunderts Stellenwechsel nachweisbar, auch Stellenwechsel von Bischöfen. Das Konzil von Nicäa und spätere Synoden erließen zahlreiche Translationsverbote, die jedoch keine Anwendung fanden, wenn ein Bischof aus irgendwelchen Gründen den Sitz, für den er ordiniert worden war, niemals eingenommen hatte, oder wenn er davon vertrieben worden war [15]). In solchen Fällen vollzog sich die anderweitige Anstellung ohne Ordination durch Wahl von Klerus und Volk und im Einverständnis mit den Bischöfen der Kirchenprovinz. Im Orient waren die Stellenwechsel von Bischöfen verhältnismäßig häufig, im Abendland dagegen selten. Am längsten erhielt sich die volle Schärfe des Translationsverbotes für den römischen Bischofssitz (bis auf Marius 882,

14) Altkath. KR 200.
15) Fuchs, Ordinationstitel a. a. O. 78 ff.

vorher Bischof von Cäre), ein Rigorismus, der die bewährtesten Bischöfe vom obersten Hirtenamt der Kirche fernhielt[16]). Auch für Priester und Diakone war der Stellenwechsel verboten; aber hier setzten sich früh Erleichterungen des Verbotes durch, wobei der Stellenwechsel von der Zustimmung des Bischofs abhängig gemacht wurde. Dessenungeachtet wurde die Anstellungskirche vielfach eigenmächtig verlassen, was zu einem regellosen Umherschweifen stellenloser und stellungsuchender Geistlicher führte. Die Legitimierung des Stellenwechsels schloß die Erkenntnis ein, daß die Ordination eine geistliche Befähigung gibt, die auch andernorts wirksam eingesetzt werden kann, und folgerecht auch dies, daß eine Ordination als Mitteilung einer geistlichen Befähigung auch ohne Anstellung wirksam bestehen bleibt.

Von hier aus bedeutete es keine Schwierigkeit, Ordinationen auch ohne Anstellung zu vollziehen. Diese Praxis verstand sich in der Zeit vor dem Aufkommen des monarchischen Episkopates von selbst, und es ist wohl sicher zu vermuten, daß sie sich in dem Institut der orientalischen Chorbischöfe erhalten hatte. Unter der Herrschaft des Grundsatzes der relativen Ordination sind die ersten absoluten Ordinationen um die Mitte des 4. Jahrhunderts nachweisbar, im Osten wie im Westen; es sind dabei bedeutende Männer der kirchlichen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens als Ordinanden und Ordinatoren beteiligt[17]). Der Kirchenvater Gregor von Nazianz gibt, einerlei ob man seine Bischofsweihe als absolute oder relative anzusprechen hat, ein instruktives Beispiel; er weiß sich — außer der vorübergehenden Tätigkeit in Konstantinopel — an keinen Sitz gebunden und übt seine bischöfliche Gewalt überall, „wo und wie die Verhältnisse es erheischen“[18]). Die absolute Ordination gewann besondere Bedeutung für die Klöster, die im Zuge ihrer Verselbständigung nach eigenen Geistlichen strebten; im Kloster aber gab die Weihe, auch die Bischofsweihe kein Amt. Dies führte zu eigenartigen Verfassungsverhältnissen in der iro-schottischen Kirche, deren Nachwirkungen sich auf dem Festlande in der Einrichtung des fränkischen Chorepiskopates zeigten[19]).

Den entscheidenden Auftrieb erhielt die absolute Ordination, als die Anstellung der Geistlichen mehr und mehr in die Hände der Grundherren geriet, eine Entwicklung, die mit der Ausbreitung des Christentums auf das Land einsetzte und zur Einrichtung des Eigenkirchenwesens führte, das dem Prinzip der relativen Ordination für die hierarchischen Stufen unter dem Episkopat den Todesstoß gab. Weihe und Anstellung waren getrennt; dem Bischof verblieb allein die Weihe, die Mitteilung einer örtlich nicht gebundenen geistlichen Befähigung. Hand in Hand mit dieser Entwicklung ging ein bedrohliches Anwachsen der simonistischen Weihespendung und ein ebenso bedrohliches Zunehmen der clerici acephali. Die Wurzel allen Übels sah man in der Trennung von Anstellung und Weihe. Die um die Jahrtausendwende einsetzende Reformbewegung forderte die Rückgabe der Ämterverleihung an die Kirche, was nach langem zähen

16) Eduard Eichmann, Weihe und Krönung des Papstes im Mittelalter, München 1951, 3 f.
17) Fuchs, Ordinationstitel a. a. O. 103 ff.
18) Fuchs, Ordinationstitel a. a. O. 105.
19) Theodor Gottlob, Der abendländische Chorespiskopat, Bonn 1928 und Fuchs, Ordinationstitel a. a. O. 212 ff.

Kampf im wesentlichen erreicht wurde. Allein das Bemühen, auch den alten Einklang von Anstellung und Weihe wiederherzustellen, wurde im Zuge der Umgestaltung des Titelrechtes preisgegeben. Dies aber setzte die volle Klärung der absoluten Ordination voraus.

Man ging nach wie vor mit aller Schärfe gegen die so Ordinierten vor, weil sie eine ständige Bedrohung der kirchlichen Ordnung waren. Dieses Vorgehen war gepaart mit dem Kampf gegen die Simonie. Um der simonistischen Weihespendung wirksamer begegnen zu können, wurde die Simonie als Häresie gebrandmarkt und die Ordination durch Simonisten der Ordination extra Ecclesiam gleichgestellt. Der von Leo IX. auf der römischen Synode 1049 unternommene Versuch, alle irgendwie von Simonisten erteilten Weihen zu „kassieren", scheiterte — wie Petrus Damiani in seinem Liber gratissimus (c. 37) berichtet — an dem spontanen Widerspruch der Synodalen, die samt und sonders davon betroffen worden wären. Die tatsächlichen Verhältnisse zwangen zu einer milderen Praxis. Man ließ Nachsicht walten, wenn bei der Weihespendung keine Simonie begangen wurde und der Weihewerber nichts davon wußte, daß sein Ordinator Simonist ist. Dies trug in bedeutsamer Weise dazu bei, die praktische Anerkennung der absoluten Ordination durchzusetzen. Kardinal Humbert, der sich mit Schärfe gegen Petrus Damiani wendet und die simonistische der häretischen Ordination gleichsetzt, läßt keine Zweifel daran, daß die von Simonie freie absolute Ordination eine gültige Konsekration gibt. Der absolut ordinierte Bischof ist zwar Pseudo-Episcopus, weil er keine Kirche hat, er hebt sich aber entscheidend von dem simonistischen und häretischen Pseudo-Episcopus ab, der nichts hat. Aus der Zeit unmittelbar vor der Synode von Piacenza (1095), die im Anschluß an den 6. Kanon von Chalcedon noch einmal zum Schlage gegen die absolute Ordination ausholte, berichtet Bernold von Konstanz, ein um die Klärung der Ordination hochverdienter Theologe, daß es — anders als bei den Alten, die in der Ordination ihre Kirche erhielten — allgemeiner Brauch sei, daß längst Geweihte eine Kirche erhalten. Die Synode erklärte die absolute Ordination für irrita, sprach damit aber nicht die Ungültigkeit der Weihe aus, sondern daß der absolut Ordinierte seinen Ordo nicht ausüben darf. Bezeichnend hierfür ist, daß die Synode zwischen irritus und omnino irritus unterscheidet. Bereits vier Jahre darauf überläßt es die römische Synode 1099 dem Ermessen der Bischöfe, absolut Ordinierte die Ausübung ihrer Weihen zu gestatten, wenn es feststeht, daß die Ordination im übrigen ohne Regelwidrigkeit gespendet worden ist.

In dem Streit um die absolute Ordination ging es fortan nicht mehr um die Gültigkeit der Ordination, sondern allein um die Frage der Ausübung des Ordo. Hier tritt der hochgelehrte und streithafte Propst Gerhoh von Reichersberg (1093—1169) mit einer Lehre auf, in der die Cyprianische Sakraments- und Kirchentheologie ihren letzten Triumph feierte. Die Gewalt zum sakramentalen Handeln ist abhängig von dem Besitz der Amtsgewalt. Der absolut Ordinierte hat ein sacramentum integrum, sed irritum, oder wie es in seiner späteren Terminologie deutlicher heißt, das sacramentum officii, aber nicht das officium sacramenti. Der absolut Ordinierte steht außerhalb der Kirche und ist daher unfähig zum sakramentalen Handeln.

Die Kirche kann ihn jedoch in ihren Dienst nehmen und macht dadurch die ordinatio irrita zur ordinatio rata. So singulär diese Lehre Gerhohs dastand, so hat sie doch das Verdienst, mit der Unterscheidung zwischen sacramentum officii und officium sacramenti einen wichtigen Beitrag zur Entwirrung des komplexen Begriffes der altchristlichen Ordination gegeben zu haben.

Magister Gratian stellte mit Sorgfalt die Zeugnisse der Tradition zusammen und befaßte sich eingehend mit der simonistischen und häretischen, aber nicht mit der absoluten Ordination. Als erster Dekretist geht Rufin ausführlich auf unsere Frage ein. Er lehnt die wenig geistvolle, aber verbreitete Auffassung ab, daß die absolute Ordination lediglich hinsichtlich des Emfanges eines Benefiziums ungültig sei, und macht geltend, daß die Sanktion der Ungültigkeit sich nicht auf die veritas sacramenti, sondern auf die officii executio beziehe. Es bleibt dabei offen, ob die executio officii bloß unerlaubt oder auch ungültig ist; es darf aber wohl in Anwendung der Regeln, die Rufin für die Suspension aufstellt (C. 1 q. 1), angenommen werden, daß der absolut ordinierte Priester das heilige Opfer gültig, jedoch unerlaubt feiert. Indessen ließ Rufin die entscheidende Frage, was unter dem officium verstanden werden soll, vollends ungeklärt. Sein Schüler Stephan von Tournai spürte dieses Ungenügen in der Lehre des Meisters und kam — ausgehend und gestützt von dem, was sich als kirchliche Gewohnheit durchgesetzt hatte — zu einer doppelten Feststellung: Der absolut Ordinierte kann die heilige Messe feiern, aber er kann nicht öffentlich die göttlichen Dienste für das Volk ausüben. Anders ausgedrückt: Er hat nicht die Ausübung dessen, was öffentlich dem Volke von seinem Priester geschuldet wird, wohl aber das, was den Vollzug des Sakramentes selbst betrifft (Nec dicimus executionem, quae publice populo a suo sacerdote debetur, sed quae circa confectionem ipsius sacramenti respicitur)[20]. Mit dieser Unterscheidung hat Stephan von Tournai die für die Klärung des Ordinationsbegriffes entscheidende Erkenntnis gewonnen. Die altchristliche Ordination gab eine doppelte geistliche Befähigung, der absolut Ordinierte aber hat nur die eine, kraft welcher er zur privaten Feier der Eucharistie befähigt ist, aber nicht die andere, die alles das umgreift, was den öffentlichen Kirchendienst für das Volk betrifft. Mit der Klarstellung, daß die eine Befähigung notwendig aus der Ordination fließt, die andere dagegen nicht, waren die beiden in der altchristlichen Ordination miteinander verbundenen Gewalten als eigenständige Größen erkannt.

Die junge Kanonistik hat damit den Weg frei gemacht, der praktisch geübten absoluten Ordination die rechtliche Anerkennung zu geben, was alsbald im Zuge der Umgestaltung des Titelrechtes geschehen ist. Der alte Weihetitel wurde seines geistlichen Charakters entkleidet und auf die Funktion eines Versorgungsanspruches eingeschränkt. Allein für die Bischofsweihe blieb das Prinzip der relativen Ordination erhalten, offenbar deshalb, weil die Bischofsweihe den Charakter einer Herrscherweihe hat und sinnvoll nicht ohne die wenigstens ideelle Zuordnung zu einem Bischofssitz gedacht werden kann. Hier zeigt sich noch heute eine innere

---

20) Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani, hrsg. v. F. v. Schulte, Gießen 1891, S. 95 (D. 70).

Verknüpfung von Weihe- und Hirtengewalt, die sich dahin auswirkt, daß der Episcopus consecratus im Unterschied zum Sacerdos simplex die gemeinkirchliche Befähigung besitzt, wirksam zu firmen und zu weihen. Damit erklärt es sich, daß der Episkopat in beiden Hierarchien beheimatet ist, in der hierarchia ordinis als höchster Stufe und in der hierarchia iurisdictionis als der anderen Stufe göttlichen Rechtes.

Das Ergebnis der gezeichneten Entwicklung zeigt folgendes Bild: Weihe- und Hirtengewalt sind heilige Gewalten, sie gehen aus von Christus dem Herrn und, was ihnen zu tun aufgegeben ist, kann immer nur von dieser Mitte aus geschehen. Mit dem Übergang der Sendung des Herrn in die Hand von Menschen ergab sich die zwingende Notwendigkeit, die göttliche Sendung vor menschlichem Versagen zu schützen. Es mußte einerseits die Gewähr dafür bestehen, daß die Sendung zum Heilswirken unbehelligt von menschlicher Schwäche fortbestehen und fortwirken kann, und andererseits mußte sich das Wirken der Geistträger einordnen in das sichtbare Gefüge der hierarchisch verfaßten Kirche. Aus dieser Spannung ist die Unterscheidung zwischen Weihe- und Hirtengewalt herausgewachsen. Die potestas ordinis wird durch heilige Weihung übertragen, sie ist zufolge des character indelebilis unverlierbar und in ihrer Wirkmächtigkeit an keinen Ort gebunden. Die potestas iurisdictionis wird, abgesehen von der Höchstgewalt des Papstes, durch kanonische Sendung übertragen und kann durch kanonische Maßnahmen entzogen werden. Die ihr eigentümliche territoriale und personale Begrenzung schafft die zu einer geordneten Leitung der Kirche notwendigen Teilgemeinschaften und damit eine hierarchische Ordnung, die einerseits die Beziehungen des Hirten zur Herde und andererseits die Beziehungen der Hirten zueinander ergreift und die rechte Grundlage dafür abgibt, daß sowohl die durch heilige Weihung als auch die durch kanonische Sendung übertragenen Gewalten in der rechten Weise ausgeübt werden. Dabei kann eine Befähigung der reinen Weihegewalt (z. B. Feier des heiligen Meßopfers) nur hinsichtlich der erlaubten, nicht der wirksamen Ausübung behindert werden. Verschiedene heilige Handlungen beruhen jedoch auf einem Zusammenwirken beider Gewalten, so daß hier der Entzug der erforderlichen Hirtengewalt die Unwirksamkeit der Handlung zur Folge hat. Dieses Zusammentreffen beider Gewalten zu einer Wirkeinheit, die für die sakramentale Absolution sicher bezeugt und für die Spendung der Firmung und der heiligen Weihen anzunehmen ist, macht deutlich, daß beide Gewalten aus einer Quelle fließen, einander eng verbunden sind und nicht durch eine gegenständliche Abgrenzung auseinandergerissen werden dürfen [21]).

[21]) Zu den hier angedeuteten systematischen Fragen s. Klaus Mörsdorf, Weihegewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug, Miscelanea Comillas XVI (1951) 95—110.

Die bischöfliche Kathedra im christlichen Altertum

Von E. Stommel, Bonn

Theodor Klauser hatte in seiner Rektoratsrede über den Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte die bischöfliche Kathedra von der Untersuchung ausgeschlossen, weil sie nicht als verliehenes Ehrenrecht, sondern als selbstverständliches Amtsrecht der Bischöfe gelte[1]). Hier setzt nun die vorliegende Studie ein[2]). Während Th. Klauser sich mit den Maßnahmen Konstantins des Großen, welche die Einordnung der Bischöfe in die staatliche Rangpyramide betreffen, und mit ihren Auswirkungen beschäftigt, wendet sich unser Aufsatz der Vorgeschichte und den Vorbedingungen dieser kaiserlichen Maßnahmen zu. Eine Untersuchung über die bischöfliche Kathedra in der vor- und nachkonstantinischen Zeit dürfte, da die Kathedra vor Konstantin die einzige, nach Konstantin immer noch die eindrucksvollste Auszeichnung eines Bischofs darstellte, am ehesten geeignet sein, einiges Licht über die Ansatzpunkte zu verbreiten, an die Konstantin mit seinen, den Bischöfen verliehenen staatlichen Ehrungen anknüpfen konnte.

Des auszeichnenden Sitzes der Kathedra bediente sich der Bischof schon in vorkonstantinischer Zeit, wenn er inmitten seines Klerus oder seiner Gemeinde fungierte. Weil die Kathedra in der ältesten Zeit das, soweit wir unterrichtet sind, einzige äußere Zeichen der bischöflichen Würde darstellte, konnte sie naturgemäß leicht zum Symbol des bischöflichen Amtes werden und darum auch das Bischofsamt metonymisch bezeichnen. Diese metonymische Ausdrucksweise hat sich bis heute, etwas abgewandelt, erhalten in den Bezeichnungen „der Apostolische Stuhl" oder „der Bischöfliche Stuhl von N."; sie läßt sich zurückverfolgen bis ins 2. Jahrhundert, wo uns das Muratorische Fragment berichtet, daß Hermas den Pastor geschrieben habe „sedente in cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius"[3]). Zusammen mit entsprechenden Äußerungen des um 200 schreibenden Tertullian[4]) läßt diese Formulierung den Schluß zu, daß die metonymische Verwendung des Wortes „Kathedra" für das Bischofsamt spätestens in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhundert in allgemeine Aufnahme gekommen sein muß.

A priori könnte man zu der Annahme neigen, daß das Bischofsamt diese Bezeichnung von der Kathedra übernommen habe, die dem Bischof als Amtssitz zustand. Gegen diese Annahme sprechen allerdings die Beobachtungen, daß in der frühchristlichen Literatur das Wort „Kathedra" weit öfter das Bischofsamt als den materiellen Bischofssitz bezeichnet und daß

[1]) Bonner Akademische Reden 1, Krefeld 1949, Anm. 32.
[2]) Sie stellt die erweiterte und mit Anmerkungen versehene, am 6. Juni 1951 zur Erlangung der venia legendi bei der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn gehaltene öffentliche Antrittsvorlesung des Verfassers dar.
[3]) G. Rauschen, Monumenta minora saeculi secundi = Floril. patr. 3, Bonn 1905, 34.
[4]) De praescriptione haereticorum 36 (2,33 Oehler); Adversus Valentinianos 11 (2,396 Oehler).

die Erwähnung der Kathedra im übertragenen Sinne nach unserer Quellenlage der Bezeichnung des gegenständlichen Sitzes zeitlich voraufgeht [5]). Ja, man darf sogar eine absolute zeitliche Priorität des metonymischen Sprachgebrauches im Christentum annehmen; denn der bildlichen Bezeichnung im Christentum geht eine entsprechende im Judentum voraus, nämlich die Bezeichnung der legitimen Nachfolge des Moses im autoritativen Lehramt mündlicher Traditionen als „Kathedra des Moses" (Mt 23,2) [6]). Höchstwahrscheinlich hat sich der christliche Sprachgebrauch unmittelbar an den jüdischen angeschlossen, um kurz und prägnant die Ablösung der Kathedra des Moses durch die zum erstenmal in den Antithesen der Bergpredigt aufgestellte und zum erstenmal auf dem Apostelkonzil von der Kirche aktualisierte neue Kathedra Christi zum Ausdruck zu bringen [7]). Für die Wechselbeziehung zwischen der Kathedra als dem realen Ehrensitz des Bischofs und der Kathedra als der übertragenen Bezeichnung für das Bischofsamt dürfen wir nunmehr folgende Skizze als der historischen Entwicklung entsprechend annehmen:

Dem allgemeinen Brauche antiker Lehrer und anderer Autoritätspersonen folgend, haben auch die christlichen Bischöfe des Altertums bei ihrer amtlichen Tätigkeit in der Verwaltung der „Cathedra Christi" sich eines Sitzes bedient, der sich zunächst weder dem Namen noch dem Aussehen nach von jener Kathedra unterschied, welche als das am meisten verbreitete Sitzmöbel der Antike den Lehrern in der Schule [8]) wie den hohen staatlichen Würdenträgern auf dem Reisewagen [9]), den Frauen im Gemache [10]) wie den Besuchern im fremden Hause diente [11]): ein meist hölzerner Sessel mit Seitenlehnen und mit einer höheren, nach rückwärts leicht ausgewölbten, oben rundbogig abschließenden Rückenlehne. Da das Bischofsamt die neutestamentliche Kathedra verwaltete, konnte es nicht ausbleiben, daß wegen der gleichen Bezeichnung jene reale Kathedra, welche die Bischöfe bei der Ausübung gewisser Funktionen zur Dokumentierung ihrer Autorität benutzten, zum verehrungswürdigen Symbol ihres hohen Amtes aufstieg; erst vom Träger des Amtes der Kathedra erhielt der reale Sitz Würde und Weihe. Es ist nun nichts natürlicher, als daß die materielle Kathedra des Bischofs eine ihrer symbolischen Bedeutung entsprechende Ausgestaltung erfuhr, die uns in ihren Einzelheiten wertvolle Rückschlüsse gestattet auf die Auffassung der frühen Kirche vom bischöflichen Amte. Darum soll in den drei folgenden Abschnitten, natürlich nur skizzenhaft, die Rede sein von dem Aussehen und der Ausstattung, der Aufstellung und dem Symbolcharakter der bischöflichen Kathedra im christlichen Altertum.

---

[5]) Vgl. Thesaurus linguae latinae 3,613.
[6]) Vgl. H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949, 153[4]. — Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike = LF 9/10, Münster 1927, 179 f. hat die Entwicklung skizziert von der materiellen Kathedra des Lehrers, die zum Symbol des Lehramtes wurde, bis zur „Kathedra des Moses". Im christlichen Bereich brauchte dieser Weg nicht noch einmal zurückgelegt zu werden, da das Christentum sogleich die metonymische Ausdrucksweise übernahm.
[7]) Zu dem theologischen Schema des Judenchristentums „Christus Jesus — novus Moses" vgl. H. J. Schoeps 87—116.
[8]) Vgl. das Schulrelief von Neumagen: H Lamer, Römische Kultur im Bilde, Leipzig 1915, Abb. 122.
[9]) Vgl. A. Alföldi, Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe: Römische Mitteilungen 49 (1934) 107—110.
[10]) Vgl. Thes. ling. lat. 3,612 und H. Lamer, Röm. Kultur, Abb. 118; 120; 137; 143.
[11]) Vgl. Th. Klauser, Cathedra im Totenkult 10.

I

Augustinus nennt einmal unter den Vorrechten der Bischöfe auch „Cathedrae velatae“ [12]). Man hat diesen Ausdruck übersetzt mit „teppichbelegte Bischofsstühle“ [12a]), verstand darunter also geschmückte Ehrensitze. Auf die richtige Spur bringt uns Pacian von Barcelona, der im 5. Jahrhundert die Bischofsstühle nennt „sedes linteatae“ [13]). Als offensichtliche Analogiebildung zu Bezeichnungen wie etwa „senex linteatus“ — so nennt Seneca einen an seiner Linnenkleidung kenntlichen ägyptischen Priester [14]) — läßt sich dieser Ausdruck wiedergeben als „mit Leinwand bekleidete Sitze“. Die Cathedrae velatae Augustins dürfen wir ohne Zögern mit den Sedes linteatae Pacians gleichsetzen; denn für die afrikanische Kirche haben wir schon anderthalb Jahrhunderte vor Augustinus in der Vita et passio Cypriani ein Zeugnis dafür, daß im Gesichtskreis des Schreibers dieser Vita, d. h. also mindestens für die afrikanische Kirche des 3. Jahrhunderts, der Sitz des Bischofs durch einen Linnenbezug gekennzeichnet zu werden pflegte [15]).

Der Sinn dieses Brauches läßt sich ohne Schwierigkeit aus der gesamten religiösen Kultur der Antike erheben: Leinen ist für die Antike der kultische Stoff, schon wegen der weißen Farbe, die nach antiker Auffassung die Farbe der Gottheit ist [16]). In erster Linie aber ist Leinwand der kultisch reine Stoff im Gegensatz zur Wolle, die vom Tiere stammt [17]). Personen und Gegenstände, die im Kultus in eine unmittelbare Beziehung zur Gottheit treten, werden darum in Linnen gehüllt. Die kultische Bevorzugung des Linnens dürfte ägyptischen Ursprungs sein. Durch die pythagoreische Propaganda wurde diese Vorstellung bald Allgemeingut der hellenistischen Welt und drang auch in das Spätjudentum [18]) wie in das Christentum ein. Im Christentum wird die Leinenkleidung zur Kultvorschrift für den Priester wie für den Täufling. Während indes beim Taufkleid die im Altertum sehr streng gehandhabte Forderung des Linnens allmählich in Fortfall ge-

---

[12]) Ep. 23,3 (CSEL 34, 1,66).

[12a]) F. J. Dölger, Antike und Christentum 6,198.

[13]) Ep. 2 ad Sempronium (MPL 13,1059).

[14]) De vita beata 26,8 (1,1,228 f. Hermes).

[15]) CSEL Cyprian 3, CVIII Hartel. Eine Anschauung solcher Cathedrae velatae vermittelt uns die Sarkophagplastik des 4. Jahrhunderts; vgl. G. Wilpert, I sarcofagi cristiani antichi (Rom 1929; 1932; 1936) Taf. 92,2 und 96; ferner DACL 1,900 Fig. 214. A. J. Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der Christkatholischen Kirche 2,2, Mainz 1826, 105 glaubt aus diesen Darstellungen schließen zu müssen, daß auch die bischöfliche Kathedra damals aus Weiden geflochten war, „was ferner der die Kirchen damals drückenden Armuth angemessen zu sein scheint“. Die Darstellungen gehören dem 4. Jahrhundert an; damals brauchte wahrscheinlich kein Papst in der mit kaiserlicher Freigebigkeit erbauten und ausgestatteten Lateranbasilika „wegen drückender Armuth“ in einem Korbsessel zu sitzen, ebensowenig wie die Dame bei H. Lamer, Röm. Kultur, Abb. 118, die sich für ihre Morgentoilette vier Dienerinnen leisten kann, oder wie der Hohepriester im Evangeliar von Rossano, der vermutlich nach dem Vorbild zeitgenössischer christlicher Bischöfe dargestellt ist: unter einem Baldachin anscheinend in einem Korbsessel sitzend; vgl. W. Neuss, Die Kunst der alten Christen, Augsburg 1926, Abb. 170. Die Kathedra konnte recht einfach gehalten werden, da sie ja während des Gebrauches mit weißen Tüchern überzogen wurde. Man könnte auch daran denken, daß das Rohrgeflecht in Holzschnitzerei oder Marmor nachgeahmt worden sei; vgl. die Totenkathedra im Römergrab zu Weiden bei Köln aus Kalkstein in Weidengeflechtimitation: Th. Klauser, Cathedra im Totenkult 84 und Taf. 16. Vgl. auch Anm. 32.

[16]) Cicero, De legibus 2,45 (4,2,422 Müller): Color autem albus praecipue decorus deo est quom in ceteris tum maxime in textili.

[17]) Vgl. F. J. Dölger, AC 5,109—115 und Ph. Oppenheim, Das Mönchskleid im christlichen Altertum = Röm. Quartalschrift Suppl. 28, Freiburg 1931, 57—62.

[18]) Während das Gesetz die sonst verbotene Stoffmischung aus Flachs und Wolle für die liturgische Gewandung und für das Heiligtum überhaupt erlaubte (vgl. F. Nötscher, Biblische Altertumskunde, Bonn 1940, 214), berichtet Eusebius, Hist. eccl. 2,23,6 (GCS 166 Schwartz), daß Jakobus, der Bruder des Herrn, das Heiligtum des Tempels betreten durfte, weil er kein wollenes, sondern ein leinenes Gewand trug.

kommen ist und heute nur noch die weiße Farbe urgiert wird[19]), besteht die Vorschrift des Linnens für die Albe des Priesters in ungeminderter Strenge fort[20]).

Ganz analog verlief die Entwicklung für Kathedra und Altar, die beiden wesentlichsten Einrichtungsgegenstände eines frühchristlichen Kultraums. Die schon durch die Thomasakten für den Orient im 3. Jahrhundert belegte Sitte, den eucharistischen Tisch mit Leinwand zu bedecken[21]), kann Optatus von Mileve im 4. Jahrhundert als allgemein bindend voraussetzen[22]), und der Liber Pontificalis schreibt die gesetzliche Anordnung dieses Brauches dem Papste Silvester zu, dem Zeitgenossen Konstantins des Großen[23]). Während nun in bezug auf den Altar diese Vorschrift bis heute in Kraft geblieben ist, wird der Bischofssitz etwa in Italien, wo er auch heute noch als eigentliche Cathedra velata im Gebrauch ist, mit Stoffen in der jeweiligen liturgischen Tagesfarbe überzogen.

Tisch und Kathedra wurden — so dürfen wir jetzt sagen — durch die Bekleidung mit Linnen als sakrale, dem Kult dienende Gegenstände gekennzeichnet oder sie wurden erst dazu gemacht, wenn man einen beliebigen Tisch oder eine beliebige Kathedra mit Leinwand bedeckte, wie die Thomasakten erkennen lassen. Die Cathedra velata muß also im Bewußtsein des christlichen Altertums mehr gewesen sein als ein bloßer Ehrensitz. Sie hatte ähnlich wie der mit Leinen bedeckte Altartisch eine kultische Funktion, d. h. die Kathedra ist wie der eucharistische Tisch durch das Linnen gekennzeichnet als Ort einer besonderen Gegenwart Gottes inmitten der versammelten Gemeinde.

Läßt sich über diese kultische Funktion der bischöflichen Kathedra noch Genaueres ausmachen?

In der dritten Vision des um die Mitte des 2. Jahrhunderts in Rom abgefaßten Pastor Hermae erscheint dem Hermas die Kirche auf dem Felde in Gestalt einer Frau[24]). Sie nimmt Platz auf einer Bank aus Elfenbein, auf der ein Leinenkissen liegt; darüber ist ein feines Tuch aus Flachs ausgebreitet[25]). Die Kirche lädt nun den Hermas ein, neben ihr Platz zu nehmen. Hermas lehnt das aber zunächst bescheiden ab mit dem Hinweis darauf, daß zuerst die Presbyter Platz nehmen müßten[26]). Es sind aber

---

[19]) Rituale Romanum, Tit. II cap. 1,48.
[20]) Decr. auth. n. 2600.
[21]) Acta Apostolorum Apocrypha (= AAA) 2,2,165 f. Bonnet.
[22]) Adversus Parmenianum 6,1 (CSEL 145 Ziwsa).
[23]) 171 Duchesne.
[24]) Vis. 3,1,4—8: O. Gebhardt—A. Harnack, Patrum Apostolicorum Opera 3, Leipzig 1877, 30.
[25]) Vgl. dazu Anm. 89
[26]) Bischöfe und Presbyter sitzen, Diakone stehen; so ist es liturgischer Brauch. Vgl. Syr. Didaskalie 12 (TU NF X 2 Leipzig 1904,68 Flemming): Für die Presbyter aber werde der Platz an der Ostseite des Hauses abgesondert, und der Thron des Bischofs stehe (mitten) unter ihnen, und die Presbyter sollen bei ihm sitzen. — Gesta apud Zenophilum (CSEL Optatus 186 Ziwsa): Sedente Paulo episcopo, Montano et Victore, Deusatelio et Memorio presbyteris, adstante Marte cum Helio diaconis. — Peregrinato Aetheriae 24,4 (CSEL 39,72 Geyer); 31,1 (83 Geyer); 37,1 (88 Geyer); 45,2 (96 Geyer). — Tertullian, De oratione 22 (CSEL 20,195) in der Auffassung von F. J. Dölger: AC 5,135. — Cyprian, Ep. 59,18 (CSEL 3,2,687 f. Hartel) in der Auffassung von F. J. Dölger: AC 2,161 f. — Synode von Laodicea, Can. 20: Hefele, Conciliengeschichte 1,2, Freiburg 1873, 764. — Das Sitzen des Volkes beim Gottesdienst hatte praktische Gründe (vgl. Pastor Hermae, mand. 11,1: 110—112 Gebhardt-Harnack und Justin, Apologia 1,67: Floril. patr. 2,110 Rauschen) und war, wie Pastor Hermae, vis. 3,1,8 erkennen läßt, auch äußerlich vom Niedersitzen der Vorsteher deutlich abgesetzt.
Die Presbyter saßen gewöhnlich auf der Presbyterbank; es scheint aber schon sehr früh auch Einzelsitze für die Presbyter gegeben zu haben. Diese Einzelsessel würden dann den himm-

gar keine Presbyter da; sie treten auch in der Folge in dieser Szene gar nicht auf. Der Einwurf des Hermas läßt sich nur so erklären, daß Hermas durch den mit Leinwand bedeckten elfenbeinernen Sitz an den liturgischen Sitz im Presbyterium beim Gemeindegottesdienst erinnert wird. Dort mag es Sitte gewesen sein, daß sich die einfachen Gläubigen erst niederlassen durften, nachdem die Vorsteher ihre Plätze eingenommen hatten. Den Visionen des Hermas liegt demnach wohl ein ähnlicher Sachverhalt zugrunde wie den Gesichten der karthagischen Märtyrin Perpetua: Erinnerungen an liturgische Vorgänge gehen in die Visionen ein mit jener Verschiebung, die das Traumleben gegenüber den Erlebnissen des Wachseins kennzeichnet[27]). Der nämliche Zusammenhang mit der Liturgie darf dann auch für die erste Vision angenommen werden, wo die Kirche sich auf eine mit schneeweißen Tüchern bedeckte Kathedra niederläßt[28]). Reicht der erste Teil des Pastor Hermae, wie B. Altaner annimmt, in die Zeit des Clemens Romanus zurück[29]), dann haben uns diese Visionen ein wenn auch leicht verzerrtes Spiegelbild des liturgischen Zeremoniells aus der römischen Gemeinde vom Ende des 1. Jahrhunderts aufbewahrt.

Gegen Ende der beiden Kathedravisionen erscheinen jedesmal vier Jünglinge, welche den Sitz nehmen und forttragen. Dieses Forttragen gehört noch zur Vision[30]). Es spiegelt orientalisches Hofzeremoniell wider, wenn Daniel in der großen Gerichtsvision sieht, wie sozusagen bei offenem Vorhang die Stühle aufgestellt werden (Dan 7,9 f.), und ein Londoner Zauberpapyrus schildert, wie vor der Offenbarung vier bekränzte Männer den Thron Gottes hereintragen[31]). Ganz so sieht Hermas zweimal, wie bei offener Szene der Sitz fortgetragen wird, nachdem die Kirche ihre Belehrung beendet und sich erhoben hat. Auch das mag Traumreflex aus der Liturgie sein; denn wie die bischöfliche Kathedra während des Gottesdienstes getragen und aufgestellt wird, sieht noch gegen Ende des 4. Jahrhunderts die aquitanische Pilgerin am Karfreitag in Jerusalem[32]). Damit rangiert die bischöfliche Kathedra in einer Reihe mit den ausgezeichneten und auszeichnenden Sitzen, deren Aufstellung nicht zu den technischen

---

lischen Thronen der Presbyter in der Johannes-Apokalypse entsprechen, aber auch den Thronen, die nach Mt 19,28 (Lk 22,30) den Aposteln in Aussicht gestellt sind, wenn sie mit dem Menschensohn zum Gericht kommen werden (vgl. Dan 7,9). Zu der Gleichung „Presbyterkollegium — Apostelkollegium" bei Ignatius von Antiochien, vgl. J. Pascher, Der Bischof als Typos des Vaters und Christi in der ältesten Kirche = Die Hierarchie in sakramentaler Symbolik 3: Episcopus / Festschrift Kardinal Faulhaber, Regensburg 1949, 290—294. Eine Anschauung vermitteln etwa das Katakombenbild DACL 3,1 Fig. 2389 und J. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms (1903) Taf. 152. Der Pilger von Piacenza (zu seinem Namen vgl. B. Kötting, Peregrinatio religiosa, Münster 1950, 361[107]) sah in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts in der Kirche auf Golgotha sieben marmorne Kathedren für die „seniores" (CSEL 39,173). Von diesem Recht, auf eigenen Sesseln zu sitzen, die zu den Thronen der Apostel in Beziehung gesetzt wurden, dürfte sich die eigenartige Bezeichnung der Presbyterwürde als deuteroi thronoi herleiten; vgl. Eusebius, Hist. eccl. 10,5 (MPG 20,889 f.) und Gregor v. Nazianz, Carmen de vita sua 11,344 (MPG 37,1053). Das Verhältnis der Presbytersitze als Apostelthrone zur Kathedra des Bischofs als thronos apostolikos stellt ein eigenes Problem dar.

[27]) Vgl. dazu F. J. Dölger, IXΘYC 2, Münster 1922, 512 f und AC 6,116 f.
[28]) Vis. 1,2,2 (10 Gebhardt-Harnack).
[29]) Patrologie, Freiburg 1950, 63.
[30]) Vis. 1,4 (16 Gebhardt-Harnack); vis. 3,10,1 (54 Gebhardt-Harnack).
[31]) Vgl. R. Reitzenstein, Poimandres, Leipzig 1904, 280 Anm. 3.
[32]) Peregrinatio Aetheriae 37,1 (88 Geyer); 37,5 (89 Geyer); 45,2 (96 Geyer); 46,1 (97 Geyer); 46,5 (98 Geyer). Die Kathedren waren leicht zu tragen, da sie meist aus Holz gefertigt waren; vgl. die Cathedra Petri zu Rom (Anm. 33) und die Maximianskathedra zu Ravenna (Anm. 51), auch das Verbrennen der Kathedren durch die Arianer (MPG 34, 1278 f.). — Acta purgationis Felicis (CSEL Optatus 199 Ziwsa): Sic Gelatius nobiscum perrexit ad locum, ubi orationes celebrare consueti fuerant. Inde cathedram tulimus et epistolas salutatorias. Vgl. Anm. 44.

Vorbereitungen, sondern schon zu der zeremoniellen Einleitung einer Feierlichkeit gehört.

Die Vorstellung eines solchen tragbaren elfenbeinernen Sitzes vermittelt uns der von der Tradition als „Cathedra Petri" bezeichnete, mit Elfenbeinplatten belegte antike Sitz, der seit dem 17. Jahrhundert in dem von Bernini geschaffenen Bronzesymbol des römischen Lehrstuhls in der Apsis von Sankt Peter aufbewahrt wird und dessen Verehrung Th. Klauser wie schon vor ihm G. B. de Rossi[33]) mit der Entstehung des Festes „Petri Cathedra" um das Jahr 300 zu verknüpfen geneigt ist[34]). Kardinal Wiseman[35]), Ferdinand Probst[36]) und F. X. Kraus[37]) haben im 19. Jahrhundert diesen Stuhl irrtümlich als kurulischen Sessel hinstellen wollen[38]). Die antike sella curulis bestand zwar aus Elfenbein; aber sie war ein Faltstuhl ohne Arm- und Rückenlehne[39]). Dann haben sie den noch weittragenderen Irrtum begangen, in dieser Cathedra Petri wegen der vier Ringe, die zum Durchstecken von Tragstangen angebracht zu sein scheinen, eine jener Sänften zu sehen, die unter Kaiser Claudius einzelnen Günstlingen des Hofes als Privileg zugestanden wurden[40]). So machten sie diesen Sitz zur ersten päpstlichen Sedia gestatoria. Diese Vorstellung ist absurd: die Stellung Petri in der Urkirche gab dem jüdischen Fischer keinerlei gesellschaftlichen Rang im kaiserlichen Rom, das in bezug auf Standeskleidung und Standesprivilegien ungemein diszipliniert war und ein derartiges Auftreten in der Öffentlichkeit einem unbekannten Fremden niemals würde gestattet haben[41]). Das Privileg des Claudius betraf übrigens Liegesänften[42]), während Sitzsänften schon seit Cicero allgemein verbreitet waren, jedoch als Zeichen der Verweichlichung angesehen wurden[43]). Aber die römische Cathedra Petri ist nicht einmal eine Tragsänfte; sie ist vielmehr ein repräsentativer Sitz, der mit Hilfe von zwei Tragstangen durch vier Männer bequem und — was für die Einstellung einem solchen Sitze gegenüber sehr wichtig und bezeichnend ist — auch würdig dorthin gebracht werden konnte, wo er benötigt wurde[44]).

Die rituellen Einzelheiten seiner Visionen kann Hermas unmittelbar nur den ihm vertrauten Vorgängen in der liturgischen Versammlung der

---

[33]) Dieser Sitz war zuletzt 1867 anläßlich der Säkularfeier der Apostelfürsten für wenige Tage sichtbar. Leider besitzt die Forschung bis zur Stunde nur eine Zeichnung des Sitzes, die nach einer bei Gelegenheit dieser Ausstellung gemachten photographischen Aufnahme angefertigt wurde, und die Beschreibung von G. B. de Rossi: Bullettino di archeologia cristiana 5 (1867) 33 ff. De Rossi nimmt an, daß das heutige Aussehen des Sitzes nicht dem ursprünglichen entspricht.

[34]) Cathedra im Totenkult 170[78].

[35]) Bemerkungen zu Lady Morgan's Angaben über den Stuhl des heiligen Petrus: Abhandlungen über verschiedene Gegenstände 3, Regensburg 1854, 262 f.

[36]) Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, Tübingen 1871, 225.

[37]) Roma sotterranea, [2]Freiburg 1879, 568—579.

[38]) Sie haben sich offenbar irreleiten lassen durch Ovid, Fasti 1,81 f.: Iamque novi praeeunt fasces, nova purpura fulget, Et nova conspicuum pondera sentit ebur.

[39]) Kurulische Sessel zeigt H. Lamer, Röm. Kultur 78 und 79. Den Irrtum bezüglich des kurulischen Sessels hat schon G. B. de Rossi, Bull. 5,36,43 erkannt.

[40]) Sueton, Claudius 28 (142 Smilda). Vgl. dazu A. Alföldi: Röm. Mitt. 49,104.

[41]) Wenn das Schweigen der Apostelgeschichte und des Römerbriefes über den Aufenthalt Petri politische Hintergründe hat, da ja Petrus während des schwebenden Prozeßverfahrens aus dem Gefängnis entkommen war (Apg. 12), verbot sich von selbst jedes auffällige Gebaren in Rom.

[42]) Zur „lectica" vgl. Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie 12, 1056—1108.

[43]) Seneca, Dial. 6,16,2 (172 Hermes).

[44]) In diesem Sinne nennt Ennodius die römische Cathedra Petri eine „gestatoria sella" (CSEL 328 Hartel). Die Kathedra wurde demnach während des Gottesdienstes in ähnlicher Weise getragen, wie wir uns den Transport des (hölzernen) Altartisches durch die „levitierenden" Diakone vorzustellen haben; vgl. Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 101 (MPL 35,2301). Auf die gleiche Art waren schon Israels Kultgeräte auf dem Wüstenzuge mitgeführt worden; vgl. Ex 25, 12—15; 25, 26—28; 27,4—7.

römischen Christengemeinde entnommen haben. Der Kaiserhof kommt als Vorbild wohl nicht in Betracht, da die soziale Stellung als kleiner Geschäftsmann dem Hermas kaum einen Einblick ins Hofleben wird gestattet haben [45]). Literarische Abhängigkeit ist ebenfalls nicht zwingend anzunehmen; denn auch in der Antike bestand das Leben nicht nur in Literatur. Die Einzelheiten des Zeremoniells, mit dem die Kathedra umgeben wird, dürften eher ihre Parallelen und auch ihre Wurzeln im orientalischen Hofstil haben; sie sind also vermutlich im Orient noch im 1. Jahrhundert in die christliche Liturgie eingedrungen, ohne den Umweg über den Kaiserhof zu nehmen, der seinerseits um die gleiche Zeit dabei ist, zur Ausgestaltung seines Zeremoniells aus der nämlichen orientalischen Quelle zu schöpfen [46]).

Dieser Schluß mag für die frühe Zeit überraschend erscheinen. Aber gerade der Pastor Hermae enthält eine weitere wertvolle Einzelheit, die durchaus geeignet erscheint, uns in der vorgetragenen Annahme zu bestärken: nach der ersten Vision entfernen sich die Jünglinge mit der Kathedra nach Osten [47]). Der Sitz soll offenbar, nachdem er seinen Dienst getan, wieder an seinen Platz zurückgebracht werden. Im Osten liegt aber nach der Anschauung des frühen Christentums der Himmel [48]). Sollte die Kirche auf Erden durch einen himmlischen Sitz ausgezeichnet werden, damit sie in göttlicher Autorität aufzutreten vermag? Der große leuchtende Sitz der Kirche wird im Pastor Hermae fast mit den gleichen Worten beschrieben wie der Thron Gottes selbst in der Johannes-Apokalypse 20,11. Dürfen wir daraufhin einen Zusammenhang vermuten zwischen diesem großen, weißen Thron Gottes und dem mit weißen Tüchern verhangenen Bischofsstuhl oder gar mit den elfenbeinernen Bischofsstühlen des heutigen Orients [49]), die den Elfenbeinkathedren des Petrus in Rom, des Markus in Alexandrien [50]) und des Maximianus in Ravenna [51]) nachfolgen? Wir werden gut daran tun, uns zur Beantwortung dieser Fragen im nächsten Abschnitt dem Orient zuzuwenden, auf den wir schon mehrfach hingewiesen wurden.

II.

In den ersten Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts verkündet die in den Bergen Syriens entstandene Didaskalie mit allem Nachdruck, daß der Bischof die Stelle des allherrschenden Gottes innehabe [52]). In dieser Formulierung lebt frühchristliche Theologie des syrischen Raumes fort, wie sie schon ein Jahrhundert vorher durch die Briefe des Märtyrerbischofs Ignatius von Antiochien bezeugt ist. Nach Ignatius führt der Bischof den Vorsitz an Stelle Gottes [52a]). Näherhin ist der Bischof typos tou patros [53]); Gott-Vater wird dementsprechend als der „unsichtbare Bischof" bezeichnet [54]). „Seid

---

[45]) Vgl. M. Dibelius, Der Hirt des Hermas, Tübingen 1923, 423.
[46]) Die Literatur dazu s. bei Th. Klauser, Ursprung 31[1].
[47]) Vis. 1,4,1.
[48]) Vgl. F. J. Dölger, Sol salutis, [2]Münster 1951, Register unter „Himmel" und „Osten".
[49]) Hinweis von H. Dr. G. J. Botterweck.
[50]) Valesius ad Eusebium: MPG 20,733.
[51]) Vgl. G. W. Morath, Die Maximianskathedra in Ravenna, Freiburg 1940.
[52]) 2,18,2: TU NF X 2, Leipzig 1904, 29 Flemming.
[52a]) Magn. 6,1: K. Bihlmeyer, Die Apostolischen Väter 1, Tübingen 1924, 90.
[53]) Trall. 3,1 (93 Bihlmeyer).
[54]) Magn. 3,2 (89 Bihlmeyer).

also gehorsam dem Bischof wie Jesus Christus dem Vater und dem Presbyterium wie den Aposteln“ [55]).

Diese eigenartige Typik des Bischofs für Gott-Vater dürfte nicht einmal von Ignatius erfunden sein; sie muß schon der Johannes-Apokalypse zugrunde liegen [56]), die wegen der orientalischen Grundanschauung von der Korrelation zwischen irdischer und himmlischer Liturgie [57]) in den Schilderungen des himmlischen Kultes ein Spiegelbild des Gottesdienstes der vorderasiatischen Christengemeinden zu erkennen gestattet: dem Thron Gottes im Himmel entspricht auf Erden die Kathedra des Bischofs, den Presbytersitzen im Himmel entsprechen die Presbytersitze auf Erden, dem Altar aber und dem geschlachteten Lamme vor dem Throne Gottes ist der eucharistische Tisch inmitten des im Halbkreis sitzenden Klerus zugeordnet. Diese Gleichung „Thron Gottes — Kathedra des Bischofs“ hat noch heute Geltung im Orient: in jeder Kirche des byzantinischen Ritus befindet sich hinter dem Altare der Thronsitz des Bischofs. Dieser Sitz wird innerhalb der Liturgie zweimal verehrt; dabei gilt die erste Reverenz dem auf der Kathedra sitzend gedachten Bischof; die zweite Verehrung dieses Sitzes gilt aber dem apokalyptischen Throne Gottes: „Gepriesen bist du auf dem Throne der Herrlichkeit deines Reiches, sitzend über den Cherubim immerdar, jetzt und allezeit und in Ewigkeit. Amen“ [58]).

Die frühchristliche Typik, die im Bischof das Bild Gott-Vaters oder einfachhin Gottes sah [59]), mußte in den vorderasiatischen Königreichen unmittelbar zusammenstoßen mit der für diese hellenistischen Monarchien charakteristischen Identifizierung des Herrschers mit der Gottheit, die sich in dem vielfältigen Zeremoniell des Herrscherkultes aussprach. Der König war der Gott selbst oder die Epiphanie der Gottheit; sein Palast wurde darum als Heiligtum angesehen, in welchem der Thronsaal das Allerheiligste darstellte und der thronende Herrscher das Götterbild ersetzte [60]). Darum mußte der Orientale die religiöse Verehrung, die er als Heide dem Monarchen entgegengebracht hatte, nach seiner Bekehrung zum Christentum modifiziert auf den Bischof übertragen. Hie und da ist dieser Übergang für uns noch erkennbar.

König Herodes Agrippa I hielt im Jahre 44 zu Cäsarea eine Rede, die das Volk mit der für jüdisches wie christliches Empfinden blasphemischen Akklamation [61]) beantwortete: „Eines Gottes, nicht eines Menschen Stimme!“ Nach dem Berichte der Apostelgeschichte (12,20—23) schlug ihn der Engel des Herrn wegen der Annahme dieser Huldigung mit plötzlichem Tode. Der Bischof Ignatius von Antiochien aber darf einige Jahrzehnte später, ohne das Ärgernis der Christen oder die Strafe des Himmels fürchten zu

---

[55]) Smyrn. 8,1 (108 Bihlmeyer).
[56]) Vgl. J. Pascher: Episcopus 290—294; A. Wickenhauser, Offenbarung des Johannes, Regensburg 1947, 46.
[57]) Vgl. A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, ³Leipzig 1916, 381—383; 467; 487. — E. Peterson, Von den Engeln: Theologische Traktate, München 1950, 327—407.
[58]) Hinweis von H. Pfarrer J. Tyciak.
[59]) Eine Wurzel dieser Typik verrät sich in der Gleichung „Christus = Diakon“, die nur herstammen kann aus der judenchristlichen Theologie, die nach Mt 12,18 die Isaiasstelle 42,1—4 vom Knechte Jahwes auf Jesus bezog.
[60]) Vgl. E. Peterson (Anm. 57) und K. Prümm, Das antike Heidentum nach seinen Grundströmungen, München 1942, 32—36; 83—91.
[61]) Vgl. Reallexikon für Antike und Christentum 1,218.

müssen, über eine seiner Predigten mit den Worten berichten: „Ich schrie in ihrer Mitte, ich rief mit lauter Stimme, mit Gottes Stimme“ [62]).

Noch deutlicher spricht ein anderer Vergleich: Lucius, der Vater des späteren Kaisers Vitellius, ist nach Sueton [63]) der erste gewesen, der den Kaiser Caligula als Gott angebetet hat. Sueton vermerkt ausdrücklich, daß Lucius dies bei seiner Rückkehr aus Syrien getan habe. Damit gibt Sueton deutlich zu erkennen, daß Lucius die Formen des orientalischen Herrscherkultes, wie er ihn in Syrien kennengelernt hatte, auf den römischen Kaiser übertrug. Der Kaiserin Messalina huldigte er auf die gleiche Art, indem er sich von ihr die Gunst erbat, ihr die Schuhe ausziehen zu dürfen [64]); ja, er trug einen ihr so abgezogenen Schuh von ihrem rechten Fuße [65]) fortwährend zwischen Toga und Tunika mit sich und küßte ihn zuweilen inbrünstig. Dieses Gebahren würde man falsch auffassen, würde man es als Courtoisie deuten wollen. Der Schuhkuß war in der Absicht des Lucius vielmehr ein Surrogat für den im Orient den vergötterten Herrschern geleisteten Fußkuß, den Lucius durch sein Gebahren der Messalina immer wieder zu leisten bereit sich zeigte.

Die Parallele zu dieser Schilderung findet sich nun überraschenderweise in Verbindung mit einem kleinasiatischen Bischof des 2. Jahrhunderts! Im Jahre 156 steht der zum Feuertode verurteilte Bischof Polykarp von Smyrna in der Arena vor dem Scheiterhaufen. Der Greis legt selbst seine Kleider ab, löst seinen Gürtel und versucht, auch seine Schuhe auszuziehen. Dann fährt die Passio wörtlich fort: „Das hatte er früher nicht getan, weil jeder von den Gläubigen sich allezeit beeilt hatte, wer schneller seinen Körper berühre“ [66]).

Weder bei Ignatius noch bei Polykarp brauchen wir an eine direkte Übertragung aus dem Herrscherzeremoniell zu denken. Vielmehr beginnt hier im vorderasiatischen Kulturkreis, für dessen Bevölkerung der Personenkult und selbst die Menschenvergötterung ein wahres Lebensbedürfnis gewesen zu sein scheinen [67]), spontan eine neue Entwicklung, deren einzelne Erscheinungen als durch die Umwelt ausgelöste Manifestationen von im christlichen Bischofsbegriff latent oder auch nur potentiell einbeschlossenen Elementen anzusprechen sind, die in der äußeren Ausformung gerade wegen des antagonistischen Charakters des Bischofsamtes gegenüber dem heidnischen Gottkönigtum als konkurrierend mit der gottköniglichen Repräsentation erscheinen müssen. Die konkurrierende Stellung des Bischofs

---

[62]) Philad. 7,1 (104 Bihlmeyer). Vgl. dazu F. J. Dölger, AC 5,218—223.
[63]) Vitellius 2 (Ailloud 3,33).
[64]) Vielleicht gehört in diesen Zusammenhang das Wort des Täufers Mt 3,11; Mk 1,7; Lk 3,16; Joh. 1,27, daß er nicht würdig sei, dem Messias die Schuhriemen aufzulösen und die Schuhe nachzutragen. Die Kommentare ziehen regelmäßig die bürgerlichen Verhältnisse zum Vergleich heran, in denen dieser Dienst als der geringste erscheint, den man nur dem niedrigsten Sklaven zumutet (vgl. etwa Strack-Billerbeck 1,121). Es klingt aber doch verdächtig, wenn jemand sich für unwürdig erklärt, den erniedrigendsten Dienst zu leisten. Vielleicht müssen wir deshalb die Aussage des Johannes transponieren in das Herrscherzeremoniell des alten Orients, das selbst die höchsten Würdenträger des Hofes als „Sklaven“ des Monarchen bezeichnete. Im Rückschluß von dem aus Syrien nach Rom importierten Verhalten des Lucius dürfen wir annehmen, daß auch der Dienst, dem Könige die Schuhe auszuziehen, als Bevorzugung nur Günstlingen gewährt wurde. Johannes möchte demnach mit dieser Bemerkung zu verstehen geben, daß er selbst nicht zu der näheren Umgebung des Messiaskönigs im kommenden Reiche gehören wird. So verstanden, stimmt diese Aussage inhaltlich ganz überein mit den Stellen Mt 11,11b; Lk 7,28b; Joh. 3,30.
[65]) Der Schuh vom rechten Fuße galt als glückbringendes Amulett; vgl. F. J. Dölger, AC 1,239.
[66]) Martyrium Polykarpi 13,2 (127 Bihlmeyer).
[67]) Vgl. E. Rohde, Psyche, 4Tübingen 1907, 2,374 f.).

zum Gottkönig spricht ein Jahrhundert vor Konstantin die Syrische Didaskalie in aller Klarheit aus: Hic est rex noster potens; hic loco Dei regnans sicuti Deus honoretur a vobis, quoniam episcopus in typum Dei praesidet vobis[67a]). Auf Grund dieser antagonistischen Parallelisierung zwischen dem orientalischen Gottkönig, der zugleich Priesterkönig war, und dem christlichen Bischof, der das königliche Priestertum des Neuen Bundes verkörperte, mußte der liturgische Sitz des Bischofs als Abbild des Thrones Gottes schon früh zu einem Rivalen des Gottkönigsthrones werden, so daß die Kathedra auch von dieser Seite her in ihrer Idee eine starke Annäherung an den Thron erfuhr.

Für die frühe Analogie von Kathedra und Thron spricht auch jene Zeremonie, die wohl als erste zu der ordinierenden Handauflegung bei der Bischofsweihe hinzugekommen ist und die bis heute den feierlichen Abschluß einer Bischofsweihe bildet: die Inthronisierung. Aus dem Kaiserzeremoniell kann die Inthronisation des Bischofs nicht herstammen, da bis zu Diokletians und Konstantins Dominat die noch immer aufrechterhaltene Fiktion der republikanischen Staatsform eine förmliche Thronbesteigung des römischen Kaisers nicht zuließ. Wir haben nicht nur nachkonstantinische Zeugnisse für den Brauch der Thronbesteigung bei der Bischofsweihe, wie die ausführliche Anweisung der Apostolischen Konstitutionen: „Mit Tagesanbruch soll er (der Neugeweihte) von den übrigen Bischöfen auf den ihn auszeichnenden Thron gesetzt werden, nachdem ihm alle den Kuß im Herrn gegeben haben“ [68]) und den summarischen Bericht des hl. Gregor von Nazianz über eine tumultuarische Bischofserhebung [69]), sondern schon vorkonstantinische Belegstellen, wie die von Eusebius aufbewahrte Erzählung von der Wahl des Papstes Fabianus im Jahre 236, den das ganze Volk ergriffen und einmütig auf den thronos taes episkopaes gesetzt habe [70]).

Als Abschluß der orientalischen Königserhebung ist die Inthronisation uralt: Salomon wird nach der Salbung und der Proklamierung auf den Thron Davids gesetzt [71]) und Joas auf den Thron Israels [72]). Die Inthronisierung der Bischöfe ist aber wohl nicht unmittelbar aus dem orientalischen Monarchenritual übernommen worden. Es gibt nämlich ein literarisches Zwischenglied: in der sogenannten Himmelfahrt des Moses aus der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts materialisiert der Erbauungsroman die sonst nur bildlich verstandene Kathedra des Moses und schildert die Übertragung des Führeramtes an Josue ganz in der Art der Übertragung des Königtums: „Da nahm Moses den Josue bei der Hand und setzte ihn auf den Stuhl vor ihm“ [73]). Wenn auch der Vorgang in dieser Form nur eine literarische Existenz hatte, so mag doch diese Darstellung mit dazu beigetragen

---

[67a]) 2,26,4: 104 FUNK.
[68]) 8,5,10 (476 Funk).
[69]) Or. 18,33 (MPG 35,1028).
[70]) Hist. eccl. 6,29,3 f. (GCS 2,582—584 Schwartz). Vgl. die vorkonstantinische Inthronisierung des Hermon in Jerusalem: Hist. eccl. 7,32 (728—730 Schwartz).
[71]) 1 (3) Kön 1,32—35.
[72]) 2 (4) Kön 11,19. Vgl. F. Nötscher, Bibl. Altertumskunde 111. H. Gressmann, Der Messias, Göttingen 1929, 6 dürfte danach kaum mit solcher Ausschließlichkeit behaupten können, daß in Israel die Zeremonie der Thronbesteigung im Grunde nichts anderes als ein Ankleiden gewesen sei.
[73]) 12,1. Vgl. P. Riessler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928, 494. — E. Kautsch, Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testamentes 2, Tübingen 1900, 330.

haben, daß sich die Übertragung der bischöflichen Kathedra in der Weise einbürgerte, wie sie etwa zu Beginn des 3. Jahrhunderts der Brief des Pseudo-Clemens schildert: „Als der sterbendePetrus also gesprochen hatte, legte er mir mitten vor allen Anwesenden die Hände auf und drängte mich, der ich von ungeheurer Verlegenheit befangen war, mich auf seine Kathedra zu setzen“ [74]).

Die Analogie zwischen der bischöflichen Kathedra als dem Abbild des Thrones Gottes und dem hellenistisch-orientalischen Gottkönigsthron mußte schließlich dazu führen, daß die Aufstellung der Kathedra derjenigen des Thrones angeglichen wurde. Der christliche Kultraum wurde ja durch den thronenden Bischof als den Typus Gott-Vaters zum Abbild des Himmels, der seinerseits nach dem Bilde irdischer Thronsäle vorgestellt wurde. Diese königlichen Thronsäle wiederum hatten ihre Nachbilder in den basilikalen, mit Apsis versehenen Empfangshallen in den Häusern hochgestellter Familien [75]). Dieser Zusammenhang ist den Syrern des 3. Jahrhunderts noch ganz klar. Die Pseudo-Klementinen erzählen nämlich, daß Theophilus, der reichste Mann Antiochiens, die ungeheuer große Basilika seines Hauses als Kirche zur Verfügung gestellt und daß alles Volk dem Apostel Petrus darin eine Kathedra errichtet habe [76]), und die apokryphen Apostelakten lassen häufig für die Apostel goldene Stühle aufstellen, also fürstliche Thronsitze [77]). Ja, die Sitze der Apostel und Bischöfe werden im Osten schon vor Konstantin durchgehends als thronoi bezeichnet [78]).

Wir dürfen jetzt zusammenfassend sagen:

Wenn Konstantin der Große wirklich der Kirche erstmalig den kaiserlichen Thronsaal als Modell für ihren Kultraum zur Verfügung gestellt hat [79]), dann hatte diese Maßnahme nur dann einen Sinn, wenn der christliche Kultraum in der Idee schon vor Konstantin als Thronsaal galt. Er hatte tatsächlich diesen Charakter durch die Kathedra, die nicht erst auf dem Umwege über den Thron der hohen Reichsbeamten, denen Konstantin die Bischöfe gleichstellte, zum Range eines Thrones aufzusteigen brauchte. Vielleicht dürfen wir noch anfügen: Der christliche Kultraum war zunächst Thronsaal Gottes und wurde später erst zum Thronsaal Christi [80]).

---

[74]) Ep. ad Jacobum 19 (13 Dressel).
[75]) Vgl. C. Wendel, Der Thoraschrein im Altertum = Hallische Monographien 15, Halle 1950, 38[30].
[76]) Recognitiones 10,71 (MPG 1,1453).
[77]) Acta Philippi 57 (AAA 2,2,24 Bonnet). — Acta Xanthippae et Polyxenae 9 (Acta apocryphya. James, Textes and studies 2,3, 1893,63).
[78]) Thomasakten 138 (AAA 2,2,245 Bonnet). — Martyrium Matthaei 30 (AAA 2,1,260 Bonnet). — Syrische Didaskalie 12 (68 Flemming). — Eusebius, Hist. eccl. 6,29,4 (GCS 2,584 Schwartz); 7,19 (9,672 f Schwartz); 7,32,29 (9,730 Schwartz); 2,23,1 (9,164 Schwartz).
[79]) Vgl. dazu A. Stange, Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels, Köln 1950.
[80]) Parallel geht jene Entwicklung, die um 380 in den Apostolischen Konstitutionen bei der Überarbeitung der Syrischen Didaskalie überall da, wo der Bischof als Typus Gott-Vaters erscheint, diesen durch Christus ersetzt; vgl. J. Pascher: Episcopus 294. Parallel geht auch jene andere Entwicklung, die neben dem privaten Gebet der Christen auch das offizielle Gebet der Kirche nicht mehr ausschließlich an den Vater, sondern auch an Christus gerichtet sein läßt; vgl. J. A. Jungmann, die Stellung Christi im liturgischen Gebet = LF 7/8, Münster 1925; B. Fischer, Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche, Freiburg 1949, K. Baus, das Gebet zu Christus beim heiligen Hieronymus: Trierer Theologische Zeitschrift 60, 178—188. Gleichzeitig mehren sich die nichtbischöflichen Kirchen, in denen wegen des Fehlens der Kathedra der Altar den einzigen Mittelpunkt bildete, der naturgemäß nur als Thron Christi aufgefaßt werden konnte.

III.

Trotz der deutlichen Analogien zwischen der bischöflichen Kathedra und dem weltlichen Fürstenthron blieb sich die Kirche der Eigenart ihrer Kathedra stets bewußt. Im Jahre 268 sah sich eine Synode zu Antiochien veranlaßt, den antiochenischen Bischof Paulus von Samosata zu verurteilen und abzusetzen. Unter den Anklagepunkten findet sich auch der Vorwurf, Paulus habe sich in seiner Bischofskirche einen hohen Thron errichten lassen [81]). Dieser Anklage lag vermutlich der Tatbestand zugrunde, daß der eitle Mann die verhältnismäßig einfache Kathedra in seiner Kirche durch den prunkvollen Beamtenthron ersetzt hatte, der ihm als hohem Beamten der Königin Zenobia in seinen Amtsräumen zugestanden haben dürfte.

Als Kaiser Konstantin ein halbes Jahrhundert später die gesamten Bischöfe des römischen Reiches in die staatliche Rangpyramide einbaute und sie mit hohen staatlichen Funktionen betraute, wurde die Gefahr vervielfacht, daß sich der Fall des Bischofs von Antiochien wiederholen könnte.

Nun ist uns glücklicherweise ein Synodalbeschluß erhalten geblieben, der erkennen läßt, wie die Kirche versucht hat, dieser Gefahr zu begegnen. Im Jahre 398 bestimmt die sog. 4. Synode von Karthago in Kanon 35: „Der Bischof soll in der Kirche und in der Versammlung der Presbyter erhöht sitzen; zu Hause aber soll er sich als Kollege der Priester fühlen“ [82]). Die Situation, die der Kanon im Auge hat, läßt sich rekonstruieren: Auf Grund der Betrauung mit hohen staatlichen Funktionen wuchsen den Bischöfen nach dem Willen des Kaisers die mit dem übertragenen Staatsamt verbundenen Repräsentationsformen zu, darunter der auf Stufen erhöht stehende Beamtenthron, dessen sich die Bischöfe naturgemäß zunächst nur bedienen durften bei der Ausübung der entsprechenden staatlichen Hoheitsrechte, also nur außerhalb des Gottesdienstes und außerhalb des Gotteshauses. Die 4. Synode von Karthago untersagt nun den Bischöfen — offenbar aus gegebenem Anlaß — die Anlage eines Hochsitzes außerhalb der Kirche; das kann nichts anderes bedeuten, als daß sie ihnen die Anlage eines Thrones und eines Thronsaales verbietet. Damit stellt sich die 4. Synode von Karthago auf den Standpunkt der Synode von Antiochien, die es dem Bischof Paulus zum Vorwurf gemacht hatte, daß er sich in seinem bischöflichen Hause „ein Audienzzimmer wie die weltlichen Beamten“ eingerichtet habe [83]). Die Formulierung des Kanon 35 ist sehr vorsichtig gehalten; handelt es sich doch um die Zurückweisung eines vom Kaiser gewährten und gleichzeitig aufgedrängten Privilegs. Trotz dieser vorsichtigen Formulierung ist der Sinn klar: Kanon 35 will eingedrungene Neuerungen abstellen und das Herkommen unterstreichen. Daher beschränkt er den Hochsitz des Bischofs auf die beiden hergebrachten Gelegenheiten, nämlich auf die Feier des Gottesdienstes innerhalb der Kirche und auf die Ratssitzungen des Presbyteriums, die in der Regel in dem kircheneigenen

---

[81]) Eusebius, Hist. eccl. 7,30,6—9 (GCS 709 f. Schwartz).
[82]) Statuta ecciesiae antiqua 35 (1,145 Bruns): Ut episcopus in ecclesia et in consessu presbyterorum sublimior sedeat; intra domum vero collegam se presbyterorum esse cognoscat.
[83]) Vgl. Anm. 81.

Secretarium [84]) stattfinden [85]). Diese beiden Fälle, in denen sich der Bischof regelmäßig, aber auch ausschließlich der hochgestellten Kathedra bedient, geben dem Eiferer Sulpicius Severus Gelegenheit, die mönchische Askese des hl. Martin von Tours ins Licht zu stellen, der sich auch als Bischof im Secretarium nie der Kathedra, sondern nur eines Dreifußes als Sitz bedient habe, während er sich innerhalb der Kirche überhaupt nie hingesetzt, sondern den ganzen Gottesdienst hindurch stets gestanden habe [86]).

Für den Erfolg der kirchlichen Abwehr zeugen heute noch in den italienischen Bischofskirchen die typischen Cathedrae velatae, und jeder Rombesucher kann sich von dem auffallenden Gegensatz überzeugen zwischen den Thronsesseln in den Audienzsälen des Vatikans, die dem Papste als Souverän zustehen, und der in ihrer Form sehr schlichten Kathedra, die in Sankt Peter oder in der Sixtinischen Kapelle für die liturgischen Funktionen des Papstes jeweils aufgestellt wird [87]). Selbst die kostbare, mit Elfenbeinreliefs geschmückte Maximianskathedra von Ravenna aus dem 6. Jahrhundert — übrigens der einzige erhaltene Bischofsstuhl des Altertums — zeigt, wenn auch in leichter Stilisierung, die typische Kathedraform, die sich durchaus unterscheidet von der durch A. Alföldi geklärten Form des römischen Kaiser- und Beamtenthrones [88]).

Im Gegensatz dazu hat die Fürstenherrlichkeit der Bischöfe im Umkreis des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation die Kathedra aus den Kathedralen verdrängt und sie durch weltliche Thronsessel ersetzt, die als Zeugen der Geschichte ihres Bistums heute immerhin ihre historische Berechtigung haben.

Wie steht es nun aber mit jenen Requisiten der Aufmachung, mit denen die Kathedra ebenso wie der profane Thron ihren Eindruck zu heben sucht? Hat die Kathedra Stufen, Baldachin und Vorhänge vom Beamtenthron, dem Nachbild des Kaiserthrones, übernommen, dann sind sie als Symptome der allmählichen Profanierung der Kathedra zu werten; denn der Beamtenthron, der den Vertreter des Kaisers als mit der Autorität seines kaiserlichen Herrn umkleidet erscheinen lassen sollte, konnte im Empfinden des Volkes nicht mehr jener religiösen Sphäre angehören, die den Thron des Kaisers selbst umgab [89]). Hat die Kathedra aber Stufen,

---

[84]) Vgl. Du Cange, Glossarium 7, Niort 1886, 386.

[85]) F. J. Dölger, AC 2,162 hat nicht beachtet, daß das „et" des Kanons 35 auf zwei verschiedene Gelegenheiten hinweist. Consessus heißt hier nicht Sitzplatz, sondern Sitzung.

[86]) Dial. 2,13 (CSEL 1,180 f.).

[87]) Die Sitzhüllen dafür sind genau in der Form des Sessels zugeschnitten und fest genäht, so daß sie nur übergestreift werden müssen. Die Farbe der Stoffe richtet sich nach der kirchlichen Tagesfarbe mit Ausnahme des Requiem, wo die Sedia violett verhüllt wird, während der Papst, wenn er dem Totenamt beiwohnt, einen roten Vespermantel trägt. Praktisch werden Brokate verwendet, so daß mit Silber abgesetzter Brokat für die „weißen" Kirchenfeste, mit Gold oder Rot gewobener für die anderen Feste gebraucht wird. Die fehlende Polsterung wird noch genau wie in der Antike durch Kissen ersetzt. Diese Einzelheiten verdanke ich brieflicher Mitteilung von H. Prälat Dr. P. Krieg, Kaplan der Päpstlichen Schweizergarde. Zu Rot als päpstlicher Trauerfarbe vgl. F. J. Dölger, IX—YC 2, Münster 1922, 355[9] f. und E. Rohde, Psyche 1,226[3].

[88]) Röm. Mitt. 50 (1935) 124—127.

[89]) In der übermäßigen Erhöhung scheint sich die stärkste Angleichung der Kathedra an den profanen Thron vollzogen zu haben. Darin sah Rufinus, seiner Übersetzung zufolge, die Schuld des Paulus von Samosata: In ecclesia vero tribunal sibi multo altius quam fuerat exstrui, et thronum in excelsioribus collocari iubet. Vgl. auch Fulgentius (?), Sermo 10 (MPL 65,869): Dum sanctae praedicationis . . altissimum conscendimus thronum . cum nos gradus ascendimus absidae. Ferner: Prudentius, Perist. 11,225 (MPL 60,554): Fronte sub adversa gradibus sublime tribunal Tollitur, antistes praedicat unde Deum. Gregor Naz., Carmen 11,29 (MPG 37,1031): Hosoi kathaemeth' ou kaloos hypsithronoi. Sulpicius Severus kann es immerhin nur als Ausnahme

Baldachin und Vela vom Vorbild des Kaiserthrones, dem hellenistisch-orientalischen Gottkönigsthron, entlehnt, dann hatten diese Zutaten die Aufgabe, den sakralen Charakter der Kathedra zu unterstreichen [90]). Der Hinweis darauf, daß sich analoge Bildungen auch in der spätantiken Synagoge finden, also in einem sakralen Raum, dürfte eine Stütze darstellen für die an zweiter Stellen genannte Ableitungsmöglichkeit.

Die Synagoge der Spätantike stattete nämlich ebenfalls ihre Thoranische mit Stufen, Baldachin und Vela aus und charakterisierte sie dadurch als sakrale Thronnische. Schon vor der Katastrophe von 256 war in der Synagoge von Dura-Europos ein Baldachin aus Stoff über der Thoranische angebracht [91]). Durch ein Mosaik der Synagoge von Beth-Alpha sind Vela für die Thoranische und selbst flankierende Thronlöwen (wohl nach 1 -3-Kön 10,19 f.) für das frühe 5. Jahrhundert bezeugt [92]). Und wer thronte hier? In diese als Thronnische gekennzeichnete Thoranische stellte man den Thoraschrank, der durch einen Tempelgiebel als eine göttliche Behausung kenntlich gemacht wurde [93]). Er enthielt die Rollen des alttestamentlichen Gesetzes, das den göttlichen Gesetzgeber selbst vergegenwärtigte.

Ganz in der gleichen Art stattete die christliche Basilika ihre Apsis durch Stufen, Baldachin und Vela als Thronnische aus, stellte aber nicht etwa den Evangelienschrank hinein, sondern die Kathedra. Die christliche Kathedra steht ja in einem Ursprungsgegensatz zur jüdischen Thora. Dieser konkurrierende Gegensatz mußte zwangsläufig dazu führen, daß beide mit einem gleichwertigen und gleichwertenden Zeremoniell umgeben wurden Der Thoraschrank wie die Thorakapsel für einzelne Rollen wurden genau

---

buchen, daß „quendam nuper .. vidi sublimi solio et quasi regio tribunali celsa sede residentem: Dial. 2,1,3 (CSEL 1,180 f.). Eine Vorstellung dieses sublime tribunal geben etwa die Bilder: F. J. Dölger, AC 6 Taf. 1; J. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms Taf. 247 u. S. 472 Fig. 41 = DACL 1,1509 f. Fig. 356 und 2,155 f. Fig. 1233. Vgl. auch die erhaltenen Hochsitze in den Kathedralen von Grado: F. X. Kraus, Geschichte der christlichen Kunst 1, Freiburg 1896, 378 Abb. 314, und in Torcello (Kraus 379 Abb. 315). Das Neumagener Schulrelief (vgl. Anm. 8) zeigt, daß selbst die einfache Lehrkathedra eine Stufe aufwies, wohl aus praktischen wie psychologischen Gründen. Wenn Cyprian, Ep. 55,8 (CSEL 3,2,630 Hartel) in übertragenem Sinne vom „gradus cathedrae sacerdotalis" spricht, so dürfte dieser seine symbolische Entsprechung an der materiellen Kathedra gehabt haben. Als indirektes, aber klares Zeugnis für die Hochstellung des bischöflichen Sitzes in Syrien gegen Ende des 2. Jahrhunderts dürfen wir den Traum des Marcellus aus den Petrusakten 22 heranziehen, der den Apostel vor einer großen Volksmenge erhöht sitzen sieht (AAA 1,70 LIPSIUS). — Zum Baldachin über dem Kaiserthron vgl. A. Alföldi, Röm. Mitt. 50, 127—129. Mit Vela schmückte schon Caligula seinen Prachtsitz: Cassius Dio 59,12. Daß auch der Stuhl des Richters unter einem Baldachin stand, läßt sich nicht von christlichen Sarkophagen ablesen, wie H. Fuhrmann, Arch. Anz. 1941, 535 wollte (vgl. RAC 1,1152). Aus RivArcCrist 16 (1939) 247—270 — H. Dr. A. Stuiber hatte die Freundlichkeit, den mir unzugänglichen Aufsatz v. L. De Bruyne für mich einzusehen — ist zu entnehmen, daß der obere Teil der Szene, auf die H. Fuhrmann sich beruft, zerstört ist. Es handelt sich um die Unterredung Gottes mit den Stammeltern nach dem Sündenfall. Noch erhalten sind der aus Weiden geflochtene Sitz Gottes (vgl. dazu Anm. 15), der zur Hälfte mit einer Decke verhüllt ist, der davorstehende Fußschemel und Reste eines Vorhanges hinter dem Sitz. Von einem Baldachin ist nichts zu sehen. Zu diesem offenbar als Auszeichnung aufzufassenden Vorhang muß man wahrscheinlich auch das exaeplomenon linon karpasinon Pastor Hermae, vis. 3,1,4 stellen (vgl. Anm. 25). Wie wollte Hermas sonst den Linnenbezug des Kissens feststellen können? Das geltende liturgische Recht erlaubt noch heute verschiedenen Prälatenklassen, denen der Baldachin nicht zusteht, statt dessen als Auszeichnung ein Postergale aus Stoff in den liturgischen Farben; vgl. Liturgisches Jahrbuch 1 (1951) 99. — Heute soll der bischöfliche Thron nicht mehr als drei Stufen aufweisen (Caeremoniale Episcoporum 1,13,3). Über das geltende Recht unterrichtet Ph. Hofmeister, Das Pontifikalprivileg more Abbatum: Liturg. Jahrbuch 1,98—100, wo auch ein Überblick geboten wird über die bis in die neueste Zeit ergangenen römischen Verordnungen zur Einschränkung übermäßiger Prachtentfaltung der thronberechtigten Prälaten.

[90]) Vgl. A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients 54 f. und 642.

[91]) M. J. Rostovtzeff, The Excavations at Dura-Europos, New Haven 1936, 331.

[92]) E. L. Sukenik, Ancient Synagogues in Palestine and Greece, London 1934, Fig. 8; vgl. auch das Goldglas Fig. 16.

[93]) Vgl. C. Wendel, Thoraschrein 7—17.

so wie die Kathedra mit Stoffen umhüllt[94]). Auf die gleiche Weise, wie wir es für die Kathedra festgestellt haben, wurde der Thoraschrank während des Gottesdienstes aus seinem Aufbewahrungsraum in die Synagoge hineingetragen und vor der Beendigung des Gottesdienstes wieder entfernt[95]). Etwa um 400 wurde, wahrscheinlich in Anlehnung an die christliche Basilika, der basilikalen Synagoge eine Apsis angefügt, in welcher der Thoraschrein, regelmäßig über mehreren Stufen erhöht, nunmehr seinen ständigen Platz erhielt, während er vorher in einer Nische oder auf einem der Wand vorgelagerten Podium seine Aufstellung gefunden hatte, immer jedoch durch eine mehrstufige Erhöhung ausgezeichnet[96]). Die christliche Kathedra hat demnach ihr Gegenstück in der Synagoge nicht, wie allgemein angenommen wird, im Sitz des Synagogenvorstehers gehabt, der gewöhnlich an der der Apsis gegenüberliegenden Wand stand, sondern im Thoraschrein[97]).

In dieser Parallele zwischen Synagoge und Basilika kommt die grundsätzlich verschiedene Auffassung von der authentischen Niederlegung und der gültigen Vermittlung der göttlichen Offenbarung zu anschaulicher Darstellung: die höchste Autorität in der Synagoge ist der Buchstabe der Heiligen Schrift, die als Buch auch äußerlich sichtbar in den Mittelpunkt des Kultus gerückt wird; die letzte Instanz in der christlichen Kirche ist das lebendige Amt der Kathedra, das mit göttlicher Autorität spricht[98]).

Wir kommen zum Schluß:

Als Konstantin der Große die Bischöfe der Kirche den staatlichen Adelsrängen gleichstellte, tat er gegenüber dem Verhalten seiner Vorgänger einen revolutionären Schritt. Anderseits ging er dabei wie bei allen seinen Maßnahmen klug von den Gegebenheiten aus: er koordinierte die beiden vorhandenen Aristokratien; denn der „numerus episcoporum“[99]) bildete

---

[94]) Vgl. C. Wendel 8 (Abb. 1) und 9 (Abb. 3); ferner Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT 4, 137 f.

[95]) C. Wendel 20 f.

[96]) C. Wendel 17—22.

[97]) Damit entfällt auch das Problem, das E. Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments, Stuttgart 1941, 356 in der Anbringung dieses Stuhles an der Westseite der Synagoge von Delos sieht: diese Synagoge ist gar nicht gewestet, sondern geostet; denn der Synagogenvorsteher schaute während des Gottesdienstes mit den neben ihm sitzenden Ältesten und mit der Gemeinde nach Osten hin zum Thoraschrein und in die Richtung nach Jerusalem (vgl. C. Wendel 20 f.). Die Unterschrift der Abbildung 99 dürfte nach unseren Ausführungen nicht zutreffend sein. Eine andere Anordnung liegt T Meg 4,21,227 (Strack-Billerbeck 1,915) zugrunde: „Wie saßen (in den Synagogen) die Ältesten? Ihr Angesicht war dem Volke zugewandt und ihr Rücken dem Heiligen (d. h. dem Thoraschrank)“. Bei dieser Anordnung wendet sich die Gemeinde zugleich dem Sitz des Archisynagogos und dem Thoraschrein zu. Die Stellung des Thoraschreines entspricht dabei aber keineswegs, wie K. Galling, Biblisches Reallexikon, Tübingen 1937, 470 angibt, dem Platz des altchristlichen Altars; denn der Altar stand in der altchristlichen Basilika nicht hinter dem Sitz des Bischofs, sondern davor. Die zentrale Rolle der Thora in der Synagoge beleuchtet auch die schon vor 247 nachweisbare eigenartige Bezeichnung des Lesepultes, auf dem die entfaltete Thorarolle niedergelegt wurde und das in der Nähe des Thoraschrankes stand, als „Thron“ (Gottes oder Mosis? Vgl. Strack-Billerbeck 4,139). Um 320 wird ohne nähere Angaben von einer materiellen Kathedra des Moses in der Synagoge gesprochen (vgl. Strack-Billerbeck 1, 909), die wir wohl nicht zu Unrecht mit diesem Lesepult identifizieren, zumal Palestine Exploration Quarterly (1949) Plate XIV ein solches Lesepult unterschrieben ist „Cathedra Mosis“.

[98]) Hierher gehören Abbildungen wie DACL 3,1,68 Fig. 2415 und J. Wilpert, Die römischen Mosaiken und Wandmalereien vom 4. bis 13. Jahrhundert (1925) Taf. 77; vgl. auch Taf. 82 (die Rolle auf dem Thron bedarf einer besonderen Untersuchung); ferner Stellen wie Irenäus, Adv. haer. 3,3,1; 3,4,1; 4,26,2; Epiphanius, Ancoratus 22; Mahnrede an die Heiden 13. Um den Unterschied zwischen jüdischem und christlichem Schriftverständnis zu charakterisieren, beruft sich die patristische Literatur mit Vorzug auf 2 Kor 3,6, wo Paulus schon diesen Unterschied definiert als den Gegensatz von Buchstaben und Geist.

[99]) Tertullian, De pudicitia 21 (1,844 Oehler).

unseren Ausführungen zufolge eine Aristokratie im buchstäblichen Sinne, wenn auch ganz eigener Prägung. Dieser Einbau der kirchlichen Hierarchie in das Verwaltungssystem des Imperiums stellte den großangelegten Versuch dar, zum Vorteil des Reiches die hohe moralische und soziale Autorität der christlichen Bischöfe der allgemeinen Ordnung dienstbar zu machen, ein Versuch, der sich im Laufe der Geschichte noch oft wiederholen sollte. Konstantin wurde dadurch als erster der römischen Kaiser dem öffentlich-politischen Charakter der Kirche gerecht, deren gesetzlich geregelte Zuordnung zum Staate im positiven Sinne nicht mehr zu umgehen war, nachdem die negative Einstellung des römischen Staates zur Kirche sich als sinn- und erfolglos herausgestellt hatte.

Der Gesichtspunkt aber, unter dem Konstantin von sich aus diese Neuregelung traf, hätte sich auf die Dauer als richtig nur in einer arianischen Welt erweisen können, die das absolute Kaisertum zum Abbild der göttlichen Weltmonarchie erhob [100]), dagegen in ihrer säkularisierten Auffassung vom Christentum der Kirche nur die Verwirklichung der Vernunftordnung als Zweckbestimmung zuwies, aber nicht mehr die eigentliche Aufgabe der Kirche erkannte: die Heiligung der Menschen.

Einer derart vollständigen Einordnung der Kirche in den Staatsorganismus widerstrebten das unmittelbare Gottesgnadentum und die Eigengesetzlichkeit ihrer Kathedra. Die Vertreter der Orthodoxie, die im 4. Jahrhundert zwar in den Hintergrund gespielt wurden, denen aber dennoch die Zukunft gehören sollte, sahen mit wachsender Klarheit in dem Spannungsverhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium den Thron des Kaisers und die kirchliche Kathedra, insbesondere die Cathedra Petri, in der die Idee der kirchlichen Kathedra kulminiert, als Partner auf der gleichen Ebene der Souveränität. Diese Spannung, deren Ausgleichsversuche die kommenden Jahrhunderte in schweren Kämpfen erschüttern sollten, hat Leo der Große auf einem ersten ragenden Gipfelpunkt der Papstgeschichte prinzipiell schon gelöst in einem Worte, das in seiner Prägnanz Konstatierung und Programm zugleich enthält:

„Durch den heiligen Sitz des seligen Petrus bist du (Rom) zum Haupt der Welt geworden“ [101]).

---

[100]) Vgl. J. Vogt, Constantin der Große und sein Jahrhundert (München 1949) 192—223. — H. Rahner, Abendländische Kirchenfreiheit, Einsiedeln 1943, 65—111 — E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem: Theologische Traktate 102—105.

[101]) Sermo 82,1 (MPL 54,423): . . Roma . . per sacram beati Petri sedem caput orbis effecta.

Die Einheit des Geistes

Von Eugen Biser, Heidelberg

Das Lebensgefühl der Gegenwart ist von einer entscheidenden Erfahrung durchschüttert: die Kraft des einzelnen erweist sich als zu gering, die Last der Wirklichkeit zu tragen. Sie entgleitet seinen schwachen und müden Händen. Was ihm allein bleibt, sind verdämmernde Konturen, die unaufhaltsam in den Abgrund des Nichts entschwinden. In diesem Lebensgefühl wird das Ende des Subjektivismus erfahren. Dieses Ende bedeutet Nihilismus. Der extreme Existentialismus versucht, das Ende im Nichts als ein unüberholbares Letztes anzunehmen. Gleichzeitig erwacht aber bei einer Reihe von Denkern die Erkenntnis, daß diese „Grenzsituation", in der das Nichts alles hinwegzehrt, eine unmittelbare Funktion der subjektivistischen Vereinsamung des Menschen der Neuzeit sei. Mit dieser Erkenntnis ist ein Weg durch den Engpaß der geistigen Situation der Gegenwart gewiesen. Dem Schwund der Wirklichkeit kann nur eine entschiedene Wandlung im Subjektiven entgegenwirken. In dem Maß, wie es dem einsamen Ich gelingt, die abgebrochenen Bezüge zur Gemeinschaft neu zu knüpfen, wird ihm auch die verlorene Gegenstandswelt wiedergeschenkt. In der Gemeinschaft wird es der Wirklichkeit wieder mächtig. Die lebendige Verbindung mit dem Mitmenschen ertüchtigt den suchenden Menschengeist, im Einbruch des Nichts das Sein zu ergreifen und es denkend und handelnd zu bergen. So wird ihm das Ende zum Anfang.

Diese Entwicklung zeigt eine leise aber doch vernehmliche Analogie im geistigen Raum der Kirche. Nicht als ob sie den Besitz der Wahrheit hätte erschüttern können. Aber doch so, daß durch sie eine Endphase der geistigen Entwicklung eintrat, die den lebendigen Fortschritt hemmte. Das Erkalten der Gemeinschaftsbezüge brachte auch für das christliche Bewußtsein einen Verlust an Wirklichkeitswerten. Sein Zentralobjekt, die Kirche als fortlehrender und fortlebender Christus und als Raum der Selbsterschließung Gottes in der Geschichte, verlor merklich an Dynamik und mystischer Glut. Es begann seltsam zu erstarren und immer mehr den Charakter einer „Lehrinstanz" und einer „Heilsanstalt" anzunehmen. Das unmittelbare sentire cum Ecclesia[1]), das im praktischen Leben der Kirche so leuchtenden Ausdruck fand, begann aus den Kategorien des theologischen Denkens spürbar zu entschwinden. Denn dieses Postulat fordert letztlich die Einbeziehung des denkenden Ichs in die Wahrheit von der Kirche. Es will, daß das Zentralobjekt der Theologie zu ihrem innersten subjectum primarium werde, wie schon die Scholastik sagte. Es verlangt damit letztlich, daß jedes vertiefte Wissen um das Wesen der Kirche einen Schritt in Richtung auf ein umgreifendes Bewußtwerden der Kirche bedeute im Glauben ihrer Glieder. Gerade dadurch aber wehrt es

[1]) vgl. Semmelroth, Urbild der Kirche, Würzburg 1950, 63.

dem Versuch, dieses Wesen der Kirche in extrem objektivistischen Kategorien zu denken und damit Denken und Denkinhalt auseinanderzureißen und zu entfremden. Aus dieser Sorge erwuchs Pilgrams Protest gegen die Deutung der Kirche als „Heilsanstalt". Aus dieser Wurzel stammen die Bemühungen Guardinis um ein lebendiges Verständnis der Gemeinschaft [2]) und zumal der Lebensgemeinschaft der Kirche [3]). Als Wendepunkt darf die Enzyklika „Mystici Corporis" gelten. Sie beantwortet die Fragestellung der spekulativen Ecclesiologie, aber in einer Weise, daß darin das Wesen der Kirche als ein umgreifender, Haupt und Leib, Ich und Gemeinschaft verbindender Organismus sichtbar wird. So ist ihre Antwort auf die Wesensfrage keine vergegenständlichende Definition [4]), sondern das lebendige Symbol des Corpus Christi Mysticum: „Bei einer Wesenserklärung dieser wahren Kirche Christi . . . kann nichts Vornehmeres und Vorzüglicheres, nichts Göttlicheres gefunden werden als jener Ausdruck, womit sie als ‚der mystische Leib Jesu Christi' bezeichnet wird. Dieser Name ergibt sich und erblüht gleichsam aus dem, was in der Heiligen Schrift und in den Schriften der heiligen Väter häufig darüber vorgebracht wird" [5]). Die Bedeutung dieser Wesensbestimmung liegt vor allem in der Abkehr von den Kategorien eines abstrakten, vergegenständlichenden Denkens, bei dem sich der Gegenstand ins Unerreichbare verliert, indes der Denkende durch eine unüberholbare Distanz von ihm getrennt bleibt. Im organischen Bild vom mystischen Herrenleib ist diese abstrakte Ferne überwunden. Die Idee Kirche steigt durch sie ins Leben herab. Sie verliert den Charakter bloßer Gegebenheit und wird zur zentralen Aufgabe des christlichen Bewußtseins. Ein Zug von Enthusiasmus und Mystik weht durch diese Aussagen, sofern man mit dem Wort Mystik den natürlichen und übernatürlichen Weg meint, auf dem der denkende Menschengeist die umgreifende Bewußtseinseinheit von Subjekt und Objekt anstrebt. Wo aber diese Höhe des Geistigen auch nur in Sicht kommt, da wandeln sich alle Bezüge. Die enge Subjektivität hört auf, Mitte und Bezugspunkt des geistigen Aktes zu sein. Dafür tritt das theologische Zentralobjekt in seine Funktion ein; es übernimmt die Führung des religiösen Bewußtseins: „Die Kirche erwacht in den Seelen" (Guardini). Das Denken, das sich „an" die geistige Realität der Kirche richtete, wird zu ihrem lebendigen Andenken, das ihr zugleich Anwesenheit im christlichen Lebensraum verleiht.

Die Verwirklichung dieser Wende hängt entscheidend davon ab, wieweit das christliche Bewußtsein die Enge subjektivistischer Vereinzelung zu sprengen und echte Kommunikation zu vollziehen vermag. Was schon vom Sein zu sagen ist, daß nur der lebendige Dialog des Geistes es auszudenken vermag, indes dem geistigen Monolog nur sein entleerter Begriff bleibt, bis zuletzt auch dieser entgleitet, das gilt in erhöhtem Maße vom Wesen der Kirche. Nur der Geist der Gemeinschaft vermag es zu wahren. Er bildet den Raum seiner Wahrheit.

Daher stellt sich vor dem Eintritt in das ecclesiologische Gespräch mit aller Dringlichkeit die Frage nach den Aufbaukräften der christlichen

[2]) Vom Sinn der Gemeinschaft, Zürich 1950.
[3]) Welt und Person, Würzburg 1940, 105 ff.
[4]) Daß die Kirche dennoch nicht ins Nur-Pneumatische zerfließt, sondern „greifbare, sichtbare" Wirklichkeit bleibt, wird ausdrücklich gesagt.
[5]) Papst Pius XII. — Über den mystischen Leib Jesu Christi, Freiburg 1947, 19.

Gemeinschaft. Diese Fragestellung erstellt gleichsam die Vorhalle, die ins Heiligtum des Geistes der Kirche hineinführt.

Mit dieser Perspektive ergibt sich auch die besondere Prägung des Themas. Es will nicht die große und schwere Frage nach den Lebensprinzipien der Kirche behandeln, sondern lediglich eine Präambel dazu bieten. Es will jener eigentlichen Fragestellung, in der es um die „wunderbar erneuerten" Gemeinschaftsbezüge der Erlösten geht, erst entgegendenken[6]). Darum greift es bewußt auf die Kategorien der einsamen Existenz zurück, um durch ihren Impuls den Zugang zu den kommunikativen Lebensformen zu finden. Es liegt im Zug des Ganzen begründet, daß auf diesem Weg die Denkmittel des Ausgangspunktes immer mehr entbehrlich werden und darum abgebaut oder in die neuen Zusammenhänge aufgehoben werden müssen.

Damit ist die Verbindung mit den einleitenden Gedanken hergestellt. Die kritischen Phasen der Ecclesiologie sind auf den allgemeinen geistigen Umbruch hin durchsichtig gemacht, und die in ihm frei gewordenen Kräfte für die Lösung der Frage nach dem Geist der Kirche und seinen Voraussetzungen aufgerufen.

Helles Licht fällt auf den Weg zum Ziel der Frage durch die Definition des Trienter Konzils, wonach wir dem Mystischen Christus durch die Bande des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe aufs innigste verbunden und eingegliedert sind (Denz. 875). Diese dogmatische Aussage wird durch eine frühere Formulierung desselben Konzils ergänzt und vertieft (Denz. 800). Danach erlangen wir durch den in der Hoffnung und Liebe vollendeten Glauben jene spezifische Christusnähe, die uns zugleich zu Gliedern seines mystischen Leibes prägt. Das Konzil behandelt in diesen Lehräußerungen den Gedanken der vollkommenen Christusverbindung und den der lebendigen Gliedschaft am Corpus Christi mysticum fast wie synomyme Begriffe. Darin bekundet es nachdrücklich die Überzeugung, daß jedem „Hineinwachsen" in das Haupt eine innigere Beziehung zu den Gliedern entsprechen muß. In existentialistischen Kategorien ausgedrückt: die Grundordnung des christlichen Daseins ist in dem unzerreißlichen Wechselbezug von Transzendenz und Kommunikation gegeben. Die Offenheit für Gott ist eine Funktion der Erschlossenheit für den Mitmenschen. Nur die Haltung, die grundsätzlich nichts und niemand aus ihrem Lebensbereich ausschließt, ist fähig, das absolute Sein liebend zu bejahen. Die Nächstenliebe ist das Fundament, das den Turm der Gottesliebe trägt. Die Kräfte aber, die das christliche Dasein zugleich in die Weite und in die Höhe führen, sind die göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe.

Diesen fundamentalen Gedanken des Trienter Konzils nimmt die Enzyklika „Mystici Corporis" auf, wenn sie von den tragenden Kräften der Christusverbundenheit sagt: „Es sind jene drei Tugenden, durch die wir mit Gott und untereinander aufs engste verbunden werden (quibus nos inter et cum Deo arctissime copulamur), der christliche Glaube, die Hoffnung und die Liebe" [7]).

[6]) Es versteht sich von selbst, daß diese Unterscheidung sachlich nicht streng durchgeführt werden kann und nur der Klärung der Gesichtspunkte dienen will.
[7]) a. a. O. 75.

Damit hebt das kirchliche Lehramt mit aller Klarheit hervor, daß die allein auf das Heil des einzelnen bezogene Deutung der göttlichen Tugenden nicht genügt, daß vielmehr diese (mono-)logische Interpretation durch eine „dialogische" ergänzt werden muß. Die Durchführung dieser Aufgabe, die nur vereinzelt gesehen ist[8]), steht noch aus. Dieser Mangel kommt aber dem Unvermögen gleich, das Wesen der Kirche von seinen geistigen Prinzipien her zu verstehen und es damit gleichsam von innen her aufzulichten. Solange dieses Rüstzeug nicht bereitsteht, bleibt jedes Denken, das sich mit dem Wesensgeheimnis der Kirche thematisch befaßt, an seine Außenseite verwiesen, solange ist m. a. W. streng genommen noch keine Theologie, sondern erst eine Phänomenologie der Kirche möglich. Wenn hier ein dialogisches Verständnis von Glaube, Hoffnung und Liebe gesucht wird, dann nicht zuletzt in der Absicht, die Kategorien für ein genuines, vom Gegenstand her gefordertes und somit theologisches Verständnis der Kirche zu erarbeiten[9]).

I.

Die dialogische Struktur des Glaubens liegt nach den Angaben des Neuen Testaments vor allem darin, daß der Glaubensakt nicht wie die Erkenntnisfähigkeit auf den Begriff, sondern auf das Wort zielt und darum auf worthafte Mitteilung angewiesen ist. Darum trägt der Urakt der Offenbarung Gottes, dem die Glaubenspflicht des Menschen entspringt, und dem sein Glaubensakt antwortet, ausgesprochenen Mitteilungscharakter: „Vielfach und mannigfaltig hat Gott vor alters durch die Propheten zu den Vätern geredet, jetzt, am Ende der Tage, hat er zu uns gesprochen durch den Sohn" (Hebr 1,1 f.). Von der Kontinuität dieser lebendigen Mitteilung bleibt die Möglichkeit zu glauben abhängig: „Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie können sie hören, wenn ihnen nicht gepredigt wird? So kommt der Glaube aus dem Hören; was aber gehört wird, kommt durch das Wort Christi" (Röm 10, 14; 17). Nun ist aber jede Mitteilung zuinnerst personaler Natur. Der Wille zur Mitteilung schließt immer schon die Bereitschaft ein, den Bereich des „Unteilbaren", den Vorbehalt des individuellen Daseins für den andern zugänglich zu machen. Glaube entsteht darum nur dort, wo sich Personen einander in der Weise der Mitteilung und des Hörens erschließen. Wo dieser lebendige Dialog verstummt, versiegt auch die dem Offenbarungsakt Gottes entspringende Strömung. Denn der unendliche Mitteilungsvorgang in Offenbarung und Glaube ist ganz ins Personale gegründet. Es gibt nur einen Glaubensinhalt, wie es nur einen Gnadenmittler gibt: „den Menschen Christus Jesus" (1 Tim 2,5). Die Person Christi ist nicht von der Wahrheit des Christentums ablösbar wie bei jedem anderen geistigen Ereignis, wo immer „Leben" und „Sinn" verflochten sind[10]). Sie ist die christliche Wahrheit. Und dies mit jener

---

[8]) vgl. Urs v. Balthasar, Theologie der Geschichte, Einsiedeln 1950, 55.

[9]) Dieses Desiderat muß klar unterschieden werden von der These D. M. Kosters (Ecclesiologie im Werden), eine Wesensdefinition der Kirche sei (auf Grund konklusions-theologischer Voraussetzungen) beim gegenwärtigen Stand der Diskussion noch unmöglich. Wesensdefinitionen können vom phänomenalen Sachverhalt her gegeben werden. Hier geht es nicht um den Wesensbegriff, sondern um den Selbstbegriff der Kirche.

Intensität und Ausschließlichkeit, die in der Wesensaussage der Abschiedsreden liegt: „Ich bin die Wahrheit" (14,6). In der Person Christi lichtet sich das Geheimnis der Welt, die „nach seinem Bilde erschaffen" ist (Kol 3,10), und das Geheimnis Gottes, das in seinem Antlitz aufleuchtet (Joh 14,9; 2 Kor 4, 4.6). Und doch ist damit der Raum der Wahrheit nicht beengt, gleichsam in die Dimension eines konkreten Daseins eingegrenzt. Das verneinen die kosmischen Aussagen des Neuen Testaments, die Christus Urgrund der Schöpfung (Kol 1,16; Hebr 1,2 f.) und Haupt der Kirche (Kol 1,18; Eph 1,22) nennen[11]). Die Weite der christlichen Wahrheit ist von grundlegend anderer Art: sie besteht nicht in der „Allgemeingültigkeit" ihrer Gehalte, sondern in der personalen Liebe Christi, die alles versteht und allem Verständlichkeit gibt. Desgleichen gründet die Entbergungstendenz der christlichen Wahrheit nicht in ihrem transzendentalen Bezug zur ontologischen Gutheit, von der es heißt, sie sei das diffusivum sui ipsius, sie wahre ihr Wesen, indem sie sich selbst verströme[11a]). Der Offenbarungscharakter der Wahrheit Christi entstammt vielmehr dem personalen Mitteilungswillen des „getreuen Zeugen" (Offbg 1,5), in dem sich der Vater erschöpfend ausgesprochen hat (Hebr 1,2), und der uns, seinem Wesen als „Wort Gottes" (Joh 1,2; Offbg 19,13) entsprechend, „alles mitgeteilt hat", was er beim Vater vernommen hatte (Joh 15,15). Daraus ergibt sich die scheinbar paradoxe, in dieser Widersprüchlichkeit aber an das Zentralgeheimnis des Christentums rührende Tatsache, daß im Feld der christlichen Wahrheit das Allgemeinste — eben die Wahrheit des Christentums — einzig in der lebendigen Gestalt der Person Christi besteht und daß somit das schlechthin Universale in die konkrete Gestalt eines geschichtlichen Daseins eingangen ist[12]). Im Zenith des geistigen Raums steht nicht eine Idee, sondern eine Person, aber so, daß sie alle Funktionen der Idee in sich erfüllt, zugleich aber unendlich überbietet. Wo ein fühlloses Gesetz herrschte, schlägt nun ein lebendiges Herz.

Diesem Ursprung der christlichen Wahrheit im lebendigen Quellgrund des Personalen entspricht auch ihr Weg in das Bewußtsein des Menschen hinein. Wie der Mitteilungsvorgang im personalen Wort des Vaters anhebt, so bildet auch eine ganze Kette von personalen Akten das Medium, in dem sich der Impuls, der vom göttlichen Urwort ausgeht, ins menschliche Sprechen hinein fortpflanzt. Und schließlich trägt auch der gläubige Erfassungsakt durchaus persönliche Züge. Er ist nicht „Vernunft" einfachhin, sondern jenes spezifische Vernehmen, das mit dem Hörenkönnen und Hörenwollen des Menschen gegeben ist. Von daher wächst dann dem Glaubensakt auch jene einzigartige Konkretion zu, die vor allem Gabriel Marcel und Ferdinand Ebner beobachtet und herausgestellt haben. Er ist ganz existentielle Tat. In ihm gelingt eine Annäherung zwischen subjektiver Auffassung und objektivem Gehalt, der von keinem andern Erfassungsakt erreicht wird. Dieser Zusammenhang nötigt geradezu, die Frage nach seinem Grund aufzuwerfen.

---

[10]) Monsel, Das Verhältnis von Lehre und Person des Stifters im Christentum, Bonn 1946, 11.
[11]) Guardini, Das Wesen des Christentums, Würzburg 1949, 30 ff.
[11a]) Vgl. dazu meinen Aufsatz „Das Herz der Wahrheit" in „Wissenschaft und Weisheit" (1951) 135—145.
[12]) Urs v. Balthasar, a. a. O. 7,29,41.

Der Glaubensakt ist vor allem durch zwei gegensätzliche Strukturmomente ausgezeichnet: Durch ein Minimum an Einsicht und ein Maximum an Gewißheit. In dieser Dialektik scheint der Ansatzpunkt für seinen dialogischen Charakter zu liegen. Zugleich zeigen sich hier die tiefen Unterschiede, die Pistis und Gnosis voneinander trennen. Wo — wie im Erkenntnisprozeß — das einzelne Ich dem Gegenstand erkennend gegenübersteht, erscheint die Erkenntnisgewißheit als unmittelbare Funktion des Evidenzgrades, den der Erfassungsakt erreicht. Im Glaubensakt liegen die Verhältnisse aber gerade umgekehrt. Wie ist das möglich? Offenbar nur dadurch, daß statt der Evidenz ein anderes Element, gleichsam als supplierendes Prinzip, Träger der Glaubensgewißheit wird. Und hier zeigt sich die Bedeutung der starken Verkoppelung von Glaube und Existenz. Das Gewißheitsstreben, das am Inhalt des Geglaubten keine Stütze findet, schließt sich in einem einzigartigen Aufschwung zunächst an die Person des sich offenbarenden Gottes an. Durchdrungen von der Allwissenheit und Allheiligkeit Gottes vermag der Glaubensakt das unauflichtbare Geheimnis der Glaubensinhalte auf sich zu nehmen. Diesem zentralen Geschehen entspricht aber ein durchaus analoges an der Peripherie des Vorgangs. Wir empfangen ja das Offenbarungswort nicht unmittelbar aus dem Munde Gottes, sondern durch die vermittelnde Verkündigung. Und dort wiederholt sich, was der Glaubende im Aufblick zu Gott erfährt. Zwar ist der übermittelte Inhalt dunkel, aber die Vergewisserung schließt sich dafür an die Person des Vermittlers an, der mit dem Gewicht seiner ganzen Existenz zum mitgeteilten Glaubensinhalt steht und gleichsam mit dem Sinn und Heil seines Daseins für seine Wahrheit bürgt. So besteht also der dialogische Charakter des Glaubens vor allem darin, daß alle die Last der Inevidenz miteinander und füreinander tragen. Der Glaube eines jeden wirkt auf den andern entlastend. Ohne diese Entlastung müßte der einzelne unter der Last des sacrificium intellectus zusammenbrechen. Denn alle transzendentalen Akte bedürfen zunächst immer der Vorbereitung im Kommunikativen. Darum ist der Glaube stets Sache der Gemeinschaft. Er macht uns, wie der Hebräerbrief (3,14) sagt, zu „Gefährten Christi". Subjekt des Glaubens ist letztlich nicht der einzelne, sondern die gesamte Kirche.

Wo der Glaube in dieser Weise erweckt wird, da erwacht der Geglaubte, Christus, als das Wort, in dem sich der Vater erschöpfend ausgesprochen und uns alle verpflichtend angesprochen hat, in den Seelen. Die Enzyklika sagt davon in Anlehnung an verschiedene neutestamentliche Gedanken: „Wenn nun derselbe Glaubensgeist uns alle beseelt, leben wir auch alle dasselbe Leben ‚im Glauben an den Sohn Gottes, der uns geliebt und sich für uns dahingegeben hat', und wie Christus, unser Haupt, der Urheber unseres Glaubens ist, wenn Er, mit lebendigem Glauben aufgenommen, in unsern Herzen wohnt, so wird Er auch sein Vollender sein."
In dieser Bestimmung des gemeinsamen Glaubensgeistes sind vor allem drei Momente bedeutsam: Einmal der Gedanke, daß der Glaube uns zu einer Lebenseinheit zusammenfaßt. Zum andern, daß das Einheitsprinzip dieses Gesamtlebens Christus, „unser Haupt", ist. Endlich die biblische Vorstellung wonach dieser Zusammenhang von (göttlichem) Glaubensgrund und (menschlichem) Glaubenskörper als Einwohnung Christi in

den Herzen der Glaubenden zu denken ist. Damit sagt die Enzyklika indirekt, daß die Integration des umfassenden Glaubensgeistes der Kirche in Christus, dem Urwort allen Glaubens, nicht mit weltlichen, aus den erfahrbaren Daseinsbezügen abgeleiteten Kategorien, sondern nur mit biblischen Denkformen erläutert werden kann. Zugleich verweist sie an zentrale Aussagen des Hebräer- und Epheserbriefs, die für diesen Zusammenhang richtungweisend sind. Danach ist Jesus Begründer und Vollender des Glaubens in einem (Hebr 12,2). Im Hinblick auf ihn, das lebendige Offenbarungswort des Vaters, ist Glaube allein möglich, im Anschluß an ihn, der durch die Schmach des Kreuzes zur Herrlichkeit des Thrones Gottes hindurchgeschritten ist (ebd.), kann er allein im ermüdenden Widerspruch der Sünde (12,3 f.) durchgehalten werden. Aber er ist zugleich „Vollender" des Glaubens, er faßt alle Bemühungen um echte Glaubensgesinnung in sich zusammen, gibt ihnen gültige Gestalt und erfüllt sie — in sich — mit personalem Gehalt. Als „Vollender" führt er den Glauben der Kirche an sein Ziel: an die Geburtsstätte des ewigen Wortes „am Herzen des Vaters" (Joh 1,18). So macht er offenbar, wozu die Glaubensgnade den Menschengeist erhebt: zum Dialog mit dem Vater, der im Dialog aller Glaubenden anhebt. Als Vollender des Glaubens schenkt sich Christus, das ewige Wort Gottes, als lebendige Ant-Wort der erlösten Menschheit dem Vater zurück. In ihm artikuliert sich das Gespräch, zu dem Gott alle berufen hat, die sich von seinem wesensgleichen Wort ansprechen lassen.

Aber diese Aufgipfelung des Glaubensgeistes in Christus ist nicht nur eine Bewegung von unten. Sie ist unendlich mehr als die Summe aller einzelnen Glaubensakte. Sie ist immer freies Geschenk des souveränen Gottes. Das will die Feststellung des Epheserbriefes sagen, daß Christus durch den Glauben in unseren Herzen wohne (3,17). Das Wort sagt zunächst Entscheidendes über die Verwandlung, die sich im menschlichen Dasein vollzieht, sobald es in den Glauben an Christus eintritt. Diese Beziehung ist zwar für Gott —auf Grund seiner wesenhaften Unabhängigkeit und Unveränderlichkeit — nur eine gedachte, für den Menschen bedeutet sie die entscheidende Metamorphose des Daseins. Er hört durch den Bezug des Glaubens auf, in seinen welthaften Beziehungen aufzugehen. Er gewinnt durch die neue Verbundenheit mit dem unendlichen Sein Distanz vom innerweltlich Seienden. Zum erstenmal vermag er die reditio in seipsum, die Einkehr in sich selbst, die nach Thomas den Wesensvorgang jedes geistigen (Erkenntnis-)Aktes darstellt[13]), in echter Weise zu vollziehen. Durch die Hinbeziehung auf Gott in Christus ist er so wesenhaft sich selbst zurückgeschenkt, daß er erst jetzt eine Innerlichkeit, ein Herz, wie die Schrift sagt, gewonnen hat. Und erst durch diesen Herzraum, der im Glaubenden aufbricht, wird der Menschgeist ansprechbar für Gottes Wort und empfänglich für seine Gnade[14]). Waren die Menschen zuvor „in ihrem Denken verfinstert, dem Leben in Gott entfremdet, von Unwissenheit umfangen, weil ihr Herz verhärtet" war (Eph 4,18), so gilt ihnen jetzt das verheißende Wort: „Siehe ich stehe vor der Tür und klopfe an. Wenn einer meine Stimme hört und mir die Türe öffnet, so will ich einkehren

[13]) K. Rahner, Hörer des Wortes, München 1941, 52 ff.
[14]) Diese vorbereitende Wirkung des Glaubens in der Menschenseele entspricht also etwa dem, was die Theologie als „pius credulitatis affectus" bezeichnet hat.

und Gastmahl mit ihm halten" (Offbg 3,20). Im Glaubensakt wird der Menschengeist diesem Anruf im tiefsten Sinne gehorsam: er vermag ihn inmitten der wesenlosen Stimmen des Alltags zu vernehmen, ihn als die entscheidende Sinngebung der eigenen Existenz zu verstehen und ihm unter der Führung der Gnade zu entsprechen.

Dieser Zusammenhang klingt schon im Ethymologischen an. In unserem Credo „setzen wir", wie der lateinische Wortstamm ursprünglich sagt, „unser Herz" auf Gott, der es — durch den Glauben — „in unsern Herzen tagen ließ, damit (uns) strahlend aufgehe die Einsicht in die Gottesherrlichkeit auf dem Antlitz Christi" (2 Kor 4,6). So wird der Glaube zum Gespräch des Menschenherzens mit dem Herzen Gottes: Cor ad cor loquitur. In eins damit drückt aber das Wort von der Einwohnung Christi im Herzen des Glaubenden die Tatsache aus, daß die letzte Sinnerfüllung des Glaubensdialogs nicht in der Verfügungsmacht der menschlichen Glaubensakte steht, sondern reine Gewährung von oben ist. Unser Glaubenswort kann ihr immer nur Raum schaffen; nicht mehr. Was jeder Denkende im Ringen um Wahrheit erfährt, die Unverfügbarkeit der Idee, ist hier zur höchsten Steigerung geführt, zur personalen Freiheit des ewigen Offenbarungsaktes, zu dem nur die Liebe Zugang hat: „Wer mich liebt, der wird mein Wort bewahren, ihn wird mein Vater lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen" (Joh 14,23). Oder mit einem paulinischen Gedanken gesagt: „Wenn aber einer Gott liebt, so ist er von ihm erkannt" (1 Kor 8,3). Von hier aus hat Baader das „Cogitor ergo sum" formuliert; nicht im menschlichen, sondern im göttlichen Denken gründet meine Existenz. Im „Glauben, der durch die Liebe wirksam ist" (Gal 5,6) öffnet sich jenseits des menschlichen Bewußtseinsraums der göttliche, in welchem Denken und Sein zusammenfallen. Damit sinkt der Ursprung der Erkenntnis in die Noesis noeseos ein. Im Glaubensakt ist uns ein Mitwissen um das schöpferische Denken verstattet, durch das wir sind. Er holt uns letztlich in den göttlichen Erkenntnisakt hinein, der uns Wesen und Gestalt zumißt und unserem Dasein die entscheidende Konkretion verleiht. Dadurch wird wieder befestigt und erhärtet, was die Unverfügbarkeit der Einwohnung offen gelassen und verflüssigt hatte. Und Hölderlins tiefes Wort über den universalen Dialog des menschlichen Daseins bekommt recht:

Viel hat erfahren der Mensch.
Der Himmlischen viele genannt,
Seit ein Gespräch wir sind
Und hören können voneinander[15]).

Menschliches Sein im Sinne des geprägten Daseins als Person gibt es erst im Gespräch des Glaubens, in dem wir das ewige Wort mitsprechen, durch das „alles geworden ist" und durch das auch wir selbst sind.

Von diesem Zusammenhang her kann Gabriel Marcel tatsächlich formulieren: „Mein Glaube ist mein Ich, ich bin, was ich glaube; mein Glaube ist meine Seele." Die Offenheit zum göttlichen und menschlichen Du bedeutet nicht Selbstverlust, sondern jenen einzigartigen Selbstgewinn, der

[15]) „Versöhnender, der du nimmer geglaubt . . ."

nur aus der Selbsthingabe erblüht. Das Opfer an Eigensein, das jedes Wort im Dialog des Glaubens verlangt, ist der Schlüssel zu einem eigentlich personalen Dasein. Der Verzicht auf die Ungebundenheit des Individuums bringt den Gewinn der wahren Freiheit, die als Freiheit zu je höherer Selbstverwirklichung verstanden werden muß. Erst wenn das Weizenkorn in die Erde fällt und stirbt, kann reiche Frucht erblühen.

II

Was vom Glauben gesagt wurde, gilt von den theologischen Tugenden insgesamt. Auch die Hoffnung ist, so sehr sie im Seinswillen des einzelnen verankert erscheint, in tiefster Sicht ein Lebensakt des Gesamtsubjekts der Kirche. Das läßt sich am besten zeigen, wenn die Frage im dunklen Gegensatz der Hoffnung angesetzt wird, in der Angst. Die Angst macht einsam. Die bergenden Bezüge zu Gemeinschaft und Umwelt werden brüchig und fragwürdig. „In der Angst ist einem ‚unheimlich'", sagt Heidegger, und er erklärt diese Erfahrung der grenzenlosen Ungeborgenheit des Daseins dahin: „Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als solus ipse" [16]). So bringt die Angst den völligen Kommunikationsverlust zu Bewußtsein. Neben dem Kommunikationsverlust geht aber auch der Seinsverlust einher. Mit dem Schwinden der Bezüge bricht unaufhaltsam das Nichts durch alle Poren des Daseins ein. Dadurch nimmt es selbst einen durch und durch nichtigen Charakter an. „Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts" [17]). Es hat nichts mehr zu erwarten. Sein Eschaton ist der Augenblick, wo es vom Abgrund, in den es hineingeworfen ist, endgültig verschlungen wird: es ist ein „Sein zum Tode". Die zeitliche Dimension der einsamen geängsteten Existenz fällt zusammen mit ihrer Kontingenz und Vergänglichkeit. Martin Buber hat gegen diese Auslegung des Daseins mit Recht eingeworfen, der Mensch, der hier interpretiert werde, sei gar „nicht der Mensch, der wirklich mit den Menschen lebt, sondern der Mensch, der nicht mehr wirklich mit dem Menschen leben kann, der Mensch, der ein wirkliches Leben nur noch im Umgang mit sich selbst kennt" [18]). Wir können diese Feststellung auf Grund des bisherigen Ergebnisse dahin ergänzen und erläutern: Heideggers Menschenbild zeichnet den Menschen, der noch im Monolog des individuellen Selbstseins befangen und noch nicht in jenen wesenhaften Dialog eingetreten ist, in dem sich nach Hölderlin allererst die volle Selbstverwirklichung ereignet. Christlich gesagt: es trifft den Menschen, der sich noch nicht vom ewigen Wort Gottes ansprechen ließ und dem darum die Auskunft über Sinn und Wesen (Eidos) seines eigenen Seins, die ihm der göttliche Zuspruch erteilen wollte, noch fehlt. Es ist Daseinsanalyse, die den noch unfertigen, von der Konkretion im Glauben noch nicht ergriffenen Menschen im Blick hat. Was es aber um diese Vollverwirklichung des Menschen ist, der aus seiner geängsteten Einsamkeit in das Lebensganze des Corpus Christi Mysticum berufen und aufgenommen wurde, vermag der Glaube nur noch anzuzeigen. Es aufzuzeigen ist der Sinn der christlichen Hoffnung. Denn sie ist die lebendige Auslegung der ontischen Dimensionen der Gnade,

[16]) Sein und Zeit, Halle 1935, 188.
[17]) Heidegger, Was ist Metaphysik?, Frankfurt 1943, 15.
[18]) Das Problem des Menschen, Heidelberg 1948, 103.

wie anderseits der Glaube ihre logische Bedeutsamkeit entfaltet. Was sich im Sein des erlösten Menschen ereignet, muß vor allem aber vom Wesen seiner Geschichtlichkeit her gezeigt werden.

Dazu muß der Gegensatz der Hoffnung, der Sinn der Angst, genauer bedacht werden. Denn in der Angst tritt die Kontingenz des geschichtlichen Daseins mit letzter Schärfe ins Bewußtsein. Insbesondere sind es zwei Momente, die der geängstete Mensch mit ungeheurer Wucht an sich erfährt: daß er sein Dasein nicht ganz und daß er es noch nicht ganz innehat. Es ist also die Transzendenz und Zeitlichkeit der menschlichen Existenz, die in der Angst bewußt wird. Sie ist die Erlebnisform menschlicher Seinsschwäche und Seinsverluste und tritt dadurch in Analogie zum Gewissen, das in seinen negativen Funktionen als Organ der inneren Wertverluste zu gelten hat.

Als seinsschwaches Dasein genügt der Mensch niemals sich selbst. Er ist auf anderes angewiesen und bedarf des „Zuwachses" von außen und oben. Es wohnt ihm, wie Nikolaus von Cues [19]) im Anschluß an die scholastische Tradition sagt, ein „naturale quoddam desiderium" inne, kraft dessen er größerer Seinsfülle entgegenstrebt. Darum tritt er in Lebensgemeinschaft mit seiner Umwelt, und aus diesem Grunde überschreitet er alles welthaft Seiende in Richtung auf das Sein, zuletzt auf das unendliche Selbstsein Gottes. Diese Sehnsucht ist das eigentliche Schicksal des Menschen. In ihr liegt die Wurzel seiner Größe und seiner Niedrigkeit, seiner Leistungen und seiner Irrungen und zumal seiner Geschichtlichkeit. Von ihr nimmt auch der dunkle Schatten seinen Ausgang, der das menschliche Dasein begleitet, die Lebensangst. Sie gründet in der Tatsache, daß der Zuwachs, der zur Verwirklichung der menschlichen Vollgestalt benötigt wird, nicht im Verfügungsbereich des eigenen Daseins, sondern außer ihm liegt. Die Kluft, die den Menschen von seiner Umwelt und von dem „ganz anderen" Gott trennt, ist der Ursprung der Angst. Deshalb ist die Sehnsucht, durch die sich der Mensch stets selbst übersteigt, ständig gepaart mit der Angst, das Ziel dieser Transzendenz zu verfehlen. Zugleich aber verlangt der Mensch nichts dringlicher, als diesen dunklen Begleiter seines Lebensweges abzuschütteln. Die eindrucksvollste aber im Letzten doch unzureichende Anstrengung in dieser Richtung unternahm die außerchristliche Natur- und Gottesmystik. Sie negiert im Tiefsten den unüberspringbaren Abstand von Mensch und Welt und von Mensch und Gott. Das kommt einer Leugnung des spezifischen Seinscharakters des „Anderen" gleich. Darum läßt sie auch das denkende und erlebende Ich im erkannten Gegenstand aufgehen, ja sie sieht das Wesen des Gegebenen mehr und mehr im Bewußtsein von ihm. So stellt sie eine umfassende Bewußtseinseinheit her, die aber mit einem uneinholbaren Verlust an Wirklichkeit erkauft werden muß. Das Ende ist der Subjektivismus und damit der Absturz in das nihilistische Chaos, dem jedes wirklichkeitsentfremdete Lebensgefühl verfällt.

In Wahrheit vermag keine menschliche Anstrengung die schwere Last der Lebensangst abzuschütteln. Sie ist der dunkle Gegenpol, das Negativ jener

[19]) De docta ignorantia, liber I, cap. 1.

heiligen Unruhe, die das Menschenherz erst in Gott, im Urgrund des Seins und des Lichts, zur Ruhe kommen läßt. Nur eine Verwandlung der menschlichen Grundsituation könnte diese Krisis beheben. Und gerade dies ist der Sinn der Erlösung. Darum ruft der scheidende Herr den Seinen zu: „In der Welt habt ihr Angst; doch faßt Vertrauen. Ich habe die Welt überwunden" (Joh 16,33). Damit ist zugleich auch die Kraft aufgezeigt, durch welche die Angst „ausgetrieben" wird: das Vertrauen, die Hoffnung. Die Hoffnung ist jene Hochform der Sehnsucht, die „das Sklavenjoch der Todesfurcht" (Hebr 2,15) abgeworfen hat. Sie weiß sich der Gnade Gottes und damit des ersehnten Seinszuwachses von oben her versichert. Ihre Worte an Gott gehen nicht in antwortloses Schweigen. Das Gottesgeheimnis ist ihr vertraut, nicht fremd und fern. Aber gerade das überschreitet die Zuständigkeit und Kraft des einzelnen. Er ist zu klein, die Größe Gottes zu fassen (Möhler). Erst die Gemeinschaft entschränkt sein Denken und Lieben in einer Weise, daß er das „ipsum esse" zu fassen vermag. So wird die Hoffnung zum Lebensakt der christlichen Gemeinschaft, der Kirche. Im Raum der Kirche ist der einzelne erst ganz versichert, daß die Sehnsucht nach der Vollgestalt seines Daseins nicht ins Leere geht, sondern von Gott her, genauer durch die gnadenhafte Einbeziehung des erlösten Menschen in die Geborgenheit des trinitarischen Gotteslebens, eine überströmende Erfüllung erfährt.

Aber der Mensch transzendiert sich auch noch in einer ganz anderen Weise, die für das Verständnis der Hoffnung von nicht geringerer Bedeutung ist. Es ist, als sei die für das menschliche Dasein so charakteristische Struktur der Transzendenz, die ihm die Hinordnung auf das Unendliche gibt, in sein Leben in der Zeit hineinprojiziert. In einem Bild gesagt: nicht nur die vertikale, auch die horizontale Dimension der menschlichen Existenz trägt transzendentale Züge. Erst dadurch wird das Menschenleben geschichtlich. Das aber heißt: der Mensch lebt wesentlich von der Zukunft her; er umfaßt sein Dasein nie in reiner Gegenwärtigkeit. Dies aber auf Grund der Tatsache, daß er ein kontingent Seiendes ist, dem das Sein ständig zu-kommt. So existiert der Mensch wesentlich aus der Zukunft des Seins und darum zeitlich. Sein Dasein ist nie voll-endet; es umgreift nie Anfang und Ende in sich. Vielmehr ist es ein ständiges Geschehen; ständig geschieht in ihm der zeitliche Wechsel von Seinsgewinn und Seinsverlust. Was ihm aus der Zukunft zugelegt wird, geht ihm in die Vergangenheit hinein verloren. Gerade darin aber besteht seine Geschichtlichkeit. Heidegger hat diese Struktur des menschlichen Daseins als „Sorge" beschrieben. Die Offenbarung stimmt dem weitgehend zu, insofern auch sie die Lebenshaltung des unerlösten Menschen wesentlich von der Sorge geprägt sieht (Mt 6,25.31.34; 1 Kor 7,32 ff.). Doch diese dunkle „Ek-stase" führt nach ihrer Überzeugung nicht zu Gott, sondern ins Nichts. Darum muß die Erlösung, wenn anders der Mensch durch sie für Gott erschlossen werden soll, auch diese zeitliche Struktur des menschlichen Daseins von Grund auf verwandeln[20]). In diese Richtung zielen die neutestamentlichen Mahnworte: „Habt keine Sorge, bringt vielmehr alle eure Anliegen in innigem Gebet vor Gott!" (Phil 4,6). „Werft eure Sorgen auf den Herrn,

[20]) vgl. dazu meinen Aufsatz „Erlösung und Existenz" in „Wissenschaft und Weisheit" (1950) 178 f.

ihr liegt ihm ja am Herzen!" (1 Petr 5,7). Und damit wird zugleich der Ort gezeigt, worin die Sorge ausmünden und aufgehoben werden soll: der Herzraum des Gotteslebens, den Christi Erlösungswerk aufgebrochen und für uns zugänglich gemacht hat. Die Dynamik der Sorge, die dem geschichtlichen Leben eignet, wird durch diese Aufhebung keineswegs beseitigt, sondern nur mit neuem Sinn erfüllt und auf neue Ziele gerichtet. Das aber geschieht dadurch, daß das geschichtliche Dasein durch die Umgestaltungsmacht der Erlösung in die Dimension des Übergeschichtlichen hineinwächst. Verstand die Sorge das Menschenleben als ein „Sein zum Tode", dem nur die Voll-endung des Untergangs, das unüberholbare Ende des Sterbens, bevorsteht, so weiß sich der erlöste Mensch in einer ganz neuen Weise zur Vollendung geführt: „durch die Hingabe des Leibes Jesu Christi", der „durch ein einziges Opfer für alle Zeit die vollendet hat, die sich heiligen lassen" (Hebr 10,10.14). So wird nicht der Tod, sondern das Leben zum christlichen Eschaton; Leben verstanden als jenen Daseinsraum, den Christus „mit seinem eigenen Blut ein für allemal betrat, um eine ewige Erlösung zu bewirken" (Hebr 9,12). Von dieser übergeschichtlichen Wirklichkeit ist unser geschichtliches In-der-Welt-Sein umfangen. Sterbend sinken wir nicht ins Nichts, sondern in ihren ewigen Schoß.

Doch damit fällt die Verwandlung der Zeitlichkeit des Menschenlebens mit der Verwandlung seiner Wesenssehnsucht in eins. Beide Weisen des Daseins, sich selbst zu übersteigen, konvergieren in der Seinsverfassung, die von der H o f f n u n g geprägt ist. „In ihr besitzen wir einen Anker für unsere Seele, fest und zuverlässig, der in das Innere des Vorhangs reicht, wohin Jesus als Vorläufer für uns eingreten ist" (Hebr 6,19). Beides vollzieht nach diesem bedeutsamen Text die Hoffnung: sie verankert das menschliche Vollendungsstreben im Abgrund, den der göttliche Vorbehalt umschließt, und bringt eben dadurch den Ablauf des Menschenlebens nach dem Vorbild und Vorgang Christi zur Vollendung. Sie bindet die überschwingende Lebenslinie des transzendierenden Menschengeistes an den unverbrüchlichen Halt des trinitarischen Selbstseins Gottes und holt die sich stets in die Zukunft hinein entrinnende geschichtliche Lebensbewegung ein, indem sie ihr Eingang gewährt in das ewige Heute, in das alle Zeitlichkeit letztlich einmündet.

Damit erscheint die geschichtliche Daseinsspannung, das ständige „Sich-vorweg-Sein" des Menschen in der Zeit, eigentümlich aufgehoben und in die Transzendenz der Sehnsucht hinein verwandelt. Um im früheren Bild zu bleiben: wo die Hoffnung das Dasein zu dem im Antlitz Christi aufleuchtenden Gott erhebt, sind alle Linien und Kräfte des Selbstüberstiegs unmittelbar auf den lebendigen Seinsgrund gerichtet, von dem der endlichen Existenz der ersehnte Zuwachs in überfließendem Maße zuströmt. Gott ist die reine und einzige Zukunft des hoffenden Menschen. Damit ist das geschichtliche Lebensgefälle mit völlig neuem Sinn erfüllt. Durch die Hoffnung ereignet sich die Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins auf Gott hin. Die abgründige Leere des „Noch-nicht" ist vom Abgrund seiner Gegenwärtigkeit umgriffen. Mit dieser „Aufhebung" verliert das geschichtliche Dasein den spezifischen Entbehrungscharakter. Es hört auf, auf den zeitlichen Ausstand hin zu ek-sistieren im steten Hinblick auf die „Grenzsituation" des Todes. Statt dessen wird Gott sein Geschick und

seine Geschichte. Zu ihm lenkt die Hoffnung den Sinn für das Sein in der Zeit, für die Gunst und Ungunst der Stunde. Denn sie weiß, daß das tragende Verhältnis zur Welt nicht den Charakter festgefügter und verfügbarer Bezüge, sondern die Züge einer frei schwebenden personalen Begegnung trägt. Man könnte geradezu sagen: indem die Hoffnung die Reduktion des geschichtlichen Daseins auf Gott hin vollzieht, schafft sie im Menschengeist das Organ für die Gnade. Erst dadurch gewinnt die Lebensbewegung der Sehnsucht und der Hingabe an das unendliche Sein ihre volle Ausprägung. Nur die so verstandene Hoffnung spricht: „Zu Dir hin hast Du uns geschaffen, und ruhelos ist unser Herz, bis es Ruhe findet in Dir“ [21]).

Von hier aus klärt sich aber auch, warum die Hoffnung, die unsre Wesenssehnsucht in den Raum der Erfüllung führt, dem Menschenherz doch nicht volle Ruhe bringt, sondern den ihm eingegebenen Strebecharakter beläßt und bestätigt.

Zunächst ist daran zu erinnern, daß der Gott der Gnade, der durch die Hoffnung in den Fluchtpunkt der geschichtlichen Existenz tritt, das Heil des Menschen an die geschichtliche Gestalt Christi und seiner Kirche gebunden hat. Die Geschichte des Gottmenschen tritt aber zunächst nicht in den Geschehnissen des Lebens Jesu, sondern ursprünglicher im Umbruch von Niedrigkeit (Kenosis) und Erhöhung entgegen. So entspricht sie dem Wechsel von Seinsentbehrung und Seinsinnigkeit, von Entzug und Gewährung, der für alle menschliche Zeiterfahrung typisch ist. Dieser Rhythmus bestimmt auch die Phasen der Heilszeit und die Geschichte des mystischen Christus, der Kirche, in ihr. Der gegenwärtige Äon steht im Zeichen der Kenosis, erst der künftige bringt die schattenlose Erfüllung. Durch diese Hinordnung auf das in die Geschichte verankerte Heil und seine Entfaltungsstadien nimmt der transzendentale Lebensakt des Menschen notwendig selbst geschichtliche Züge an. Es ist also nicht so, als werde der geschichtliche Charakter des menschlichen Daseins durch seine Aufhebung in den Tranzendentalbezug ausgelöscht; vielmehr wird er in die Hinordnung des Menschen auf Gott, wenn auch in verwandelter Form, eingetragen. Darum gelten beide Aussagen: die Behauptung, daß durch diese Einbeziehung der historischen Komponente das Menschenwesen allererst zu echtem Transzendieren ermächtigt werde, wie auch die Gegenthese, wonach erst die in die Hingabe an Gott einbezogene zeithafte Existenzweise wahre Geschichtlichkeit begründe. Erst in der Hoffnung klärt sich, worum es in der Transzendenz und in der Geschichtlichkeit des Menschseins geht, weil beide in ihr zur Einheit des fundamentalen Wesensaktes konvergieren.

Diese Klärung erhellt vor allem dies: durch die Heimholung der menschlichen Ek-sistenz „in das Reich des vielgeliebten Sohnes“ (Kol 1,13) liegt das erregende Moment der menschlichen Wesenssehnsucht nicht mehr in der Angst, die Lebensbewegung könne das Ziel des unendlichen Seins verfehlen und ins Nichts abstürzen. Statt dessen erfüllt die ausstehende Gottherrlichkeit, der große Vorbehalt der gegenwärtigen Heilszeit, wie

[21]) Augustinus, Bekenntnisse, Buch I, Kap. 1.

der Römerbrief sagt, nicht nur das Menschenherz, sondern mit ihm „auch die ganze Schöpfung mit heißer Sehnsucht nach der Offenbarung der Gotteskinder“ (8,19). Zwar konnte die Hoffnung „das Sklavenjoch der Todesfurcht“ (Hebr 2,15) abwerfen; die „Erlösung von der Knechtschaft des Verderbens zur herrlichen Freiheit der Gotteskinder“ (Röm 8,21) wird aber erst das vollendete Heil im künftigen Äon bringen. Dies „Noch-nicht“, unter dem die ganze erlöste Welt leidet und „seufzt“, ist der geheime Stachel, der auch das in der Hoffnung geborgene Menschenherz über sich hinaus verlangen und sehnsüchtig Ausschau halten läßt.

Doch damit ist das Spannungsmoment der Hoffnung noch nicht zureichend interpretiert. Das Tiefste kommt vielmehr für das christliche Bewußtsein erst dann in Blick, wenn Christus das Licht seines Schauens geworden ist. Nun gibt es aber Hoffnung nur auf Christus und auf das Heil in Christus hin. Ihre Lebensbewegung spiegelt die Urbewegung des Logos, der nach dem Johannesprolog „auf Gott hin“ ist (1,1.2) und „am Herzen des Vaters ruht“ (1,18). Hoffen heißt: im Anschluß an Christus den Einstieg in den Innenraum Gottes vollziehen. Das bedeutet zunächst — ähnlich wie in der Bedeutungsanalyse des Glaubens zu sagen war — eine innigere Konkretisierung des menschlichen Seins. Denn wie das Selbstsein des Sohnes in seiner Hinneigung zum Vater besteht, so bedeutet auch der Nachvollzug dieser Bewegung in der Hingabe der Hoffnung nicht Selbstverlust, sondern realsten Selbstgewinn und Selbstbesitz. Aber gerade diese Einsetzung im personalen Selbst muß dadurch erkauft werden, daß der hoffende Mensch in ganz neuer Weise den Mächten des Nichts und der Zerstörung ausgesetzt wird. Denn hier gilt im vollen Umfang das schwere Gesetz: „Wer gewinnt, verliert; wer verliert, gewinnt.“ Wer mit Christus den Raum des göttlichen Innenlebens und damit den bergenden Herzraum Gottes betreten will, muß mit ihm die dunkle Nacht seines Kreuzes durchschreiten. Und hier meldet sich das Moment der Entbehrung, das auch die Hoffnung „in heißer Sehnsucht warten“ läßt, mit letzter Dringlichkeit und Wucht. Nicht nur das erwartete „Noch-nicht“ erweist sich als der erregende Impuls der Hoffnung, sondern das „Nichts“ schlechthin. Denn Hoffnung bedeutet ebensosehr Anteilnahme am Sein wie am Schicksal Christi. Darum führt auch ihr Weg nicht an der Not des geängsteten „In-der-Welt-Seins“ vorbei, sondern mitten in sie hinein. Die tiefste Begründung gibt der Hebräerbrief: „Auch Jesus hat, um durch sein Blut sein Volk zu heiligen, außerhalb des Stadttors gelitten“ (13,12). Auch er war dem Nichts ausgesetzt, auch er erlebte das Ende seines Daseins im Ausstand, jenseits aller verfügbaren Ordnung. Geschichtliche Situationen aber lassen keine Umkehr zu. Es gibt in ihnen kein Zurück, sondern nur ein Hindurch. Daher bleibt nur ein Weg: „So laßt uns denn zu ihm vors Lager hinausgehen, um seine Schmach mit ihm zu tragen!“ (13,13). Wo der Christ die Nichtigkeiten und Skandale des Menschen- und Christenlebens in der Gesinnung Christi auf sich nimmt, da geschieht der Durchbruch zu einem neuen, wahren Dasein. Da ist das Herz, wie das Beten der Kirche sagt, inmitten der mundanae varietates dort befestigt, wo die wahren Freuden sind[22]). In diesem unerschütterlichen Anschluß an das ewige Sein

[22]) Oration vom 4. Sonntag nach Ostern.

liegt die von der Hoffnung gestiftete christliche Verwirklichung. Ihre Wirkungen kommen von den ethymologischen Zusammenhängen her am schönsten in Blick. Die furchtbare Klammer der Angst, das Lebensgefühl einer ständigen Beengung und Bedrückung (angustiae) ist gebrochen, freies Aufatmen (dum spiramus speramus, sagt das lateinische Sprichwort in sinnvoller Anlehnung an die sprachliche Verwandtschaft) möglich. Auch diese vitale Erfahrung artikuliert sich im Beten der Kirche: „Da quaesumus omnipotens Deus: ut qui in tot adversis ex nostra infirmitate deficimus; intercedente unigeniti filii tui passione respiremus“ [23]).

In all dem war vom Gemeinschaftsbezug der Hoffnung scheinbar noch kaum die Rede. In Wirklichkeit bewegt sich diese Interpretation ganz und gar im Feld der Kommunikation. Denn Hoffnung gibt es, um mit Martin Buber zu sprechen, nur für den Menschen, „der wirklich mit dem Menschen lebt“ [24]). Er allein vermag sich zum Ausblick zu erheben, den die Hoffnung erschließt. Der einzelne wird von der Überlast der Ungewißheit und Lebensangst niedergeworfen. In der Gemeinschaft aber trägt „einer des andern Last“. Nicht nur die Last der Inevidenz, wie im Blick auf den Dialog des Glaubens zu sagen war, sondern auch die Last der Ungesichertheit (insecuritas), die auch in der Situation des Christen, wenn auch in anderer Weise, bleibt. In dieser Last liegt aber das eigentliche Schwergewicht des Daseins. Mit ihr fällt somit die Existenz als solche; sie besagt nun nicht mehr ein Sein im Ausstand, sondern ein Ausgehaltensein durch eine überindividuelle Mächtigkeit. Das hoffnungslose und gottferne In-der-Welt-sein (Eph 2,12) ist aufgehoben in das „Sein in Christus“. Insofern im christlichen Bewußtsein von „Eksistenz“ überhaupt noch in sinnvoller Weise geredet werden kann, bezeichnet sie die Gliedschaft am mystischen Herrenleib, jene erlöste Daseinsweise, die in der dialektischen Tatsache gründet, daß der Christ ohne Verlust seines personalen Selbstandes doch mit seinem ganzen Lebenssinn in das umfassende Gesamtleben der Kirche aufgenommen ist. Die ursprüngliche Erfahrung dieser Entlastung und Verwandlung spricht sich in dem Wort aus: „Wer in Christus ist, ist eine neue Schöpfung. Das Alte ist vergangen. O seht: Neues ist geworden“ (2 Kor 5,16). Das gesamte Dasein ist neu verfaßt. Alle Bezüge sind erfüllt. Das Ich ist aus der Gefangenschaft der Individualität befreit und lebt im Ganzen, im Corpus und Kosmos Christi. Auf die Frage nach der inneren Möglichkeit dieser Wandlung wäre zunächst philosophisch zu antworten: Das Ich als solus ipse ist nur der Anlage nach, nicht aber auch faktisch das Subjekt des Seins. Die durch seine Kommunikationslosigkeit bedingte Beengung seines Horizonts hat zur Folge, daß sich ihm die momentan aufblitzende Seins-idee alsbald verdüstert bis zur Abgrundvorstellung des Nichts. Erst das in alle Lebensbezüge ausschwingende Subjekt gelangt zu jener inneren Weite, die das seinem Umfang nach grenzenlose Sein denkerisch zu fassen vermag. Nun ist aber gerade die Hoffnung die geistige Kraft, die das eingeengte Einzelleben in die Fülle des Gesamtlebens führt. Hoffnung gibt es, wie Gabriel Marcel sagt, nur auf dem Niveau des Wir; ihre kürzeste Formel lautet: „Ich hoffe auf Dich für uns“. So legt sie das Fundament für die zu-

[23]) Oration vom Montag in der Karwoche.
[24]) a. a. O.

reichende Seinserfahrung. Eine Funktion, die ihre seinserschließende Bedeutung aufs neue herausstellt. Sie gründet in der bedeutsamen Tatsache, daß die Fülle, in die der hoffende Geist hineinwächst, nicht zerstreut, sondern konzentriert. In ihr vermag sich das Dasein, gerade weil es voll ausschwingt, allererst ganz in sich selbst zu sammeln. Und nur diese Sammlung des Geistes ist, wie eine gerade auch von Gabriel Marcel [25]) bestätigte Fundamentalerkenntnis der Ontologie lehrt, der Ort einer ursprünglichen Erfahrung des Seins.

Die theologische Sicht des Problems zeigt, daß damit erst Vorbegriffe entwickelt sind. Das eigentliche Zentralgeheimnis des Seins ist Gott und Gott nicht in seiner Wesenheit, sondern in seiner Personalität, deren ontologischer Bezug am klarsten im alttestamentlichen Gottesnamen — „Ich bin der Seiende" — ausgesprochen ist. Hier wiederholt sich die Aporie der zureichenden Seinserfassung auf höchster Ebene. Wiederum erweist sich der religiöse Individualist — der Mystiker — als unfähig, der blendenden Fülle des unendlichen Seins standzuhalten. Die aufleuchtende Gotteserkenntnis schlägt alsbald ins Gegenteil um. Der Lebendigste erscheint „tot", der Seiende als „Nichts", der Urquell des Lichtes als „überleuchtende Finsternis", der Dreifaltige als „stille Wüste". Gegenüber diesem Unvermögen des einzelnen gilt es auch hier, das der Fülle des unendlichen Seins zugeordnete Subjekt zu erstellen. Es ist nach den neutestamentlichen Aussagen einzig die Kirche. Und hier tritt nun die gemeinschaftbildende Funktion der Hoffnung ins volle Licht. Die Enzyklika „Mystici Corporis" charakterisiert sie wiederum durch Schriftworte: „Ob dieses gemeinsamen Verlangens nach dem Himmelreich . . . sagt der Völkerapostel ohne Bedenken: Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid zu einer Hoffnung eurer Berufung, ja Christus selbst wohnt in uns gleichsam als die Hoffnung der Herrlichkeit" [26]).

Die erste Schriftstelle läßt in der Hoffnung das durchseelende Prinzip erkennen, das der Kirche den transzendentalen und zugleich eschatologischen Zug — beide Begriffe stehen in innerer Zuordnung — ins Überweltliche verleiht [27]). Wichtig ist vor allem die Beziehung der Hoffnung zur Kirche als einer geistigen, im Geist gegründeten und zu einem geistigen Gesamtleben bestimmten Wirklichkeit. Einer tiefer dringenden Auslegung dürfte die Hoffnung, so wie sie hier dem Wesen der Kirche zugeordnet ist, geradezu als der geistige Elementarakt erscheinen, in dem sich die Kirche aus objektiver Gegebenheit zu reflexivem Selbstbewußtsein erhebt. Bewußtsein, das — gerade als ein von Hoffnung getragenes — immer nur soweit zu sich selbst kommt, als es die Hingabe an Gott vollzieht. Aber auch hier gilt wie bei der Interpretation des Glaubens: das Letzte ist nicht das Ergebnis einer aufsteigenden Bewegung, sondern Gewährung des gänzlich Unverfügbaren. Die intimste Sinnerfüllung der Hoffnung kommt ihr nicht aus ihrer Aufbaufunktion im geistigen Organismus der Kirche, sondern durch Christus selbst zu. Er ist die Hoffnung auf die Herrlichkeit (Kol 1,27).

---

[25]) „Ich für meinen Teil bin überzeugt, daß es keine mögliche Ontologie gibt, d. h. keine noch so entfernte Erfassung des ontologischen Mysteriums, wenn nicht durch ein Wesen, das fähig ist, sich zu sammeln" (Homo viator).
[26]) a. a. O.
[27]) Das Neue Testament, Bd. 7, Regensburg 1950, 115.

Durch die Hoffnung gewinnt Christus Macht über die Akte des Geistes. Gingen sie vordem ins Leere, so nimmt er sie nun auf, bezieht und lenkt sie, um ihnen dadurch die einzig gültige Richtung auf Gott zu geben. Im Hell-Dunkel der Hoffnung schwingt das christliche Bewußtsein ein in die Gesinnung und in die Geschichte Christi. In ihr wird offenbar, daß der Geist der Kirche nicht nur aus den menschlichen Antrieben lebt, sondern seine eigentlichen Impulse von Christus selbst empfängt, der — nach den wuchtigen Formulierungen des Neuen Testaments — „auf Hoffnung hin gerettet hat" (Röm 8,24) und uns zur „Hoffnung auf die Herrlichkeit" geworden ist.

III.

Am klarsten tritt die gemeinschaftsbildende Funktion der Liebe hervor. Sie ist Gottesliebe und Nächstenliebe in einem. Von dieser Tatsache muß der Aufweis ihres kommunikativen Charakters ausgehen.

Die Lösung dieser Aufgabe erfordert eine kurze Vorbesinnung, die wiederum scheinbar vom Ziele weg, in Wirklichkeit aber mitten in den thematischen Zielraum hineinführt. Sie geht von der Frage aus, worin denn das Ziel der Liebe liege. Wir sind geneigt, bedenkenlos zu antworten: im Unendlichen, in Gott als unserm höchsten Gut. Wir bedenken dabei indessen nicht, daß wir diese Antwort vor allem auf Grund einer uralten, letztlich auf Platon zurückweisenden Denkgewöhnung und nicht auf Grund wahrer Einsicht in Ziel und Gegenstand der Liebe geben. Was wir dabei übersehen, ist vor allem ein Zweifaches. Einmal kann das Unendliche nur dann Ziel unserer Liebe sein, wenn es personhafte Züge trägt, wenn es sich zu einer lebendigen Gestalt verdichtet. Denn die Liebe, diese innigste Äußerung des personalen Selbstseins, kann sich immer nur Zielen zuwenden, die dem personalen Wesensgrund der Liebe gleichen und seinem Anruf daher auch wirklich zu entsprechen vermögen. Unpersonale Wirklichkeiten können wir schätzen, begehren, erstreben, aber niemals lieben. Darum kann nur der lebendige Gott, nicht aber das unpersönliche Absolute als Ziel alles menschlichen Liebens gelten.

Schon diese erste Erwägung übersteigt den Horizont, den das menschliche Vollendungsstreben freizulegen vermag. Der folgerichtig anknüpfende Gedanke aber geht gänzlich über die Perspektiven des menschlichen Sehnens und Hoffens hinaus, indem er seine Maßstäbe selbst in Frage stellt. Denn die menschliche Sehnsucht denkt das Ziel aller Liebe notwendig „werthaft" [28]), sie denkt Gott als das summum bonum des Menschen. Sie erklärt damit Gott zum Unentbehrlichsten des Menschenlebens, zu seiner Sinnmitte und letztlich erfüllenden Wertfülle. Sie bindet damit aber nicht nur, wie es im teleologischen Denken geschieht, den Menschen mit all seinen Möglichkeiten und Strebungen an Gott, sondern umgekehrt auch Gott an den Menschen. Denn das summum bonum ist nicht universal wie alle übrigen Werte, die vielfach und in verschiedenen Graden realisiert werden können; es ist vielmehr wie das Dogma sagt „identitatis unitas", reine Individualität, Gott im Antlitz Jesu Christi (2 Kor 4,6). Gerade diese Tatsache aber wirft mit letztem Ernst die Frage auf, ob die

[28]) Vgl. Heideggers Kritik des Wertdenkens in „Holzwege", Frankfurt 1950, 209 ff.

menschliche Sehnsucht von sich aus Gott zu ihrem höchsten Wert erklären und damit ihrem Selbstentwurf unterwerfen darf. Im Blick auf die absolute Weltverschiedenheit Gottes muß die Antwort darauf lauten: daß Gott der höchste Wert des Menschen sei, kann die menschliche Vernunft von sich aus nie sagen, sie kann es sich nur von Gott selbst sagen lassen.

Nur Gott selbst kann darüber entscheiden, ob es mit der Hoheit seines Wesens vereinbar ist, daß er sich würdigt, das „Gut" und Wertziel seines Geschöpfes zu werden. Die menschliche Vernunft erreicht mit dieser Frage ihre unübersteigbare Grenze. Doch damit gerät die Ausgangsfrage nach dem Ziel der menschlichen Liebe in eine fast tödliche Ausweglosigkeit.

Was sich als der eigentliche Antrieb aller Liebe erweist, ihr unendliches Wertziel, hüllt sich in undurchdringliches Dunkel, das auch die äußerste Anstrengung des Menschengeistes nicht aufzulichten vermag. Die Liebe weiß nur, daß sie ohne Gott nicht lieben kann, doch bleibt ihr schmerzlich verborgen, ob ihr die Liebesgemeinschaft mit ihm gewährt ist. Damit wiederholt sich die Krisis der Sehnsucht in letzter Dramatik und Steigerung. Wie aus der Spannung zwischen Sehnsucht und Gewährung die existentielle Angst des Menschengeistes aufstieg, so bricht in ihm angesichts des verschleierten Bildes des höchsten Gutes ein Erlebnis auf, das schlechterdings alles hinwegzuzehren droht: nicht nur die weltliche Existenz, sondern auch das ewige Heil. Dieses Erlebnis ist furchtbarer als selbst die Angst. Mit dem Zweifel an der Möglichkeit des amor Dei weiß sich das menschliche Dasein nicht nur nach außen und oben hin gefährdet, sondern von innen und unten her bedroht. In der Aporie der Liebe verschärft sich die Sorge um Sein oder Nicht-Sein zur Sorge um Heil oder Unheil. Dafür fehlen alle Vergleiche und damit auch alle Namen. Ob dieser Anonymität gerät die Krisenerfahrung der Liebe auch ständig in Vergessenheit: wir leben am wahrhaft erregenden Moment unseres Daseins vorbei, weil wir es nicht zu benennen, geschweige denn zu überwinden vermögen. Erst von der gottgeschenkten Überwindung her stellen sich Namen ein. Wenn der 1. Johannesbrief erklärt: „Furcht ist nicht in der Liebe" (4,18), so hat er nicht irgendwelche psychologische Formen der Furcht im Auge, sondern jene erschütternde Heilsnot, die aus der, menschlich gesehen, notwendig offen bleibenden Frage nach dem letzten Wofür aller Liebe aufbricht. Solange die Liebe von dieser Furcht begleitet und durchschüttert ist, bleibt sie unvollkommen. Denn „die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus" (ebd.). Wie ist aber diese vollkommene Liebe möglich? Nur dadurch, daß Gott den Schleier von seinem und unserm Antlitz weggenommen und sich als Ziel der menschlichen Liebe enthüllt hat. Das ist der Kern der neutestamentlichen Gottesoffenbarung.

In immer neuen Gedanken und Bildern versichert sie, daß die Herzensgesinnung Gottes die demütige Liebe ist, die sich der Verfügungsmacht des Menschen selbstlos unterwirft bis zur „Überlieferung" des Eingeborenen „in die Hände der Menschen" (Mt 17,22). Bevor der Gott der Liebe sich den Händen des Menschen auslieferte, hat er sich dem Geist des Menschen und seinen höchsten Zwecken übergeben. In dieser inneren Leidensbereitschaft gründet die äußere Passion, in welcher der Mensch die Huld der ewigen Liebe aufs schrecklichste beantwortet.

Erst von dieser verborgenen Passion her ist vollkommene, göttliche Liebe möglich. Denn erst jetzt hat der Mensch in Gott jenen höchsten Wert gefunden, auf den hin er sich voll zu verwirklichen vermag. Und dieses höchste Wertziel entstammt nicht einem Entwurf von unten, es ist ganz Gewährung von oben und damit allen endlichen Zwecksetzungen und Wertungen entrückt[29]). Nicht menschliche Aussage, sondern göttliche Zusage hat die Frage entschieden. Darum ist auch die von ihr wachgerufene Liebe des Fragmentarischen enthoben, das den niederen Formen der Hingabe anhaftet. Sie kennt keine Furcht. Vielmehr ist die Furcht von dem um sein Heil bangenden Menschenherzen auf Gott selbst übergegangen und zu Ende gelitten in der Agonie des Erlösers, der um die Liebesantwort des Menschen bangt und ringt. Um diesen Preis ist dem Menschen das höchste Ziel seiner Wesenshingabe gegeben.

Nun ist aber die Liebe der geistige Wesensakt des Menschen. Liebend ist er, was er ist. Darum strahlt die vollkommene Liebe befreiend und vollendend ins menschliche Dasein zurück. Die theologische Gleichsetzung von Geist und Liebe gilt auch für den Menschen in der Form, daß sich die geistigen Teilfunktionen erst mit der Vollendung der Liebe in uneingeschränkter Weise entfalten. Denn die Liebe eröffnet den Raum, in dem Seiendes dem Geist als geistiges Ereignis zu begegnen vermag. Ohne diesen entschränkenden Auftrieb der Liebe bleibt das menschliche Denken in seine vitalen Zwecksetzungen und Entwürfe verhaftet. Zwar verstattet die enge Perspektive des Zweckdenkens eine genauere Kenntnis der geistigen und technischen Verwendbarkeit der Dinge. Gerade dadurch, daß sie aber alles in dem von ihr erstellten „exakten Weltbild" restlos verrechnet, schafft sie die Illusion einer vollen Genüge, die den Menschengeist daran hindert, sich zur Anschauung dessen zu erheben, was über allen Zwecken liegt und nie in die Verfügungsmacht des Menschen eingeht. Zu diesen geistigen Realitäten führt die Liebe. Indem sie den Geist über all seine Wertsetzungen und Planungen hinaus an Gott bindet, macht sie ihn auch offen für das allen Zwecken entrückte Wesen der Dinge. Erst jetzt, wo er sie jenseits aller Nützlichkeitserwägungen betrachten und in sich stehen lassen lernt, öffnen sie ihm ihre seinshaften Tiefen. Diese eigentliche Gelassenheit ist die unerläßliche Voraussetzung dafür, daß der fragende Menschengeist das Reich der Wesenheiten und damit der Wahrheit erreicht. So vollzieht sich jede geistige Begegnung im Lichte der liebenden Hingabe des Geistes an Gott. Sie schafft den Raum der Vernunft. Durch sie tritt der Menschengeist in ein echtes Verhältnis zur Welt. Sie verbindet Denken und Sein.

Ihre eigentliche kommunikative Kraft entfaltet sie indes erst dort, wo der Mensch in Beziehung zum Mitmenschen tritt. Damit ist eine völlig neue Situation gegeben. Denn das personale Sein schafft aus sich den Raum, in dem es zu begegnen vermag. Es ist von Wesen allen Zwecksetzungen entrückt, es kann — solange es seinsgerecht behandelt wird — nie als Mittel zum Zweck gebraucht werden. Es trägt den Grund für eine Begegnung in Gelassenheit und Freiheit in sich selbst. Das ist seine einzigartige

[29]) Bemerkenswert bleibt, daß der idealistische Entwurf zum gleichen Resultat gelangt wie die Offenbarung, in der sich Gott dem Menschen als Zielgut darbietet. Aber die Wahrheit liegt letztlich nicht nur im Resultat, sondern ebenso auch im Denkweg, der zu ihm hinführt.

Würde. Theologisch formuliert heißt dies: personales Sein bedeutet Anwesenheit (Parusie) des Unendlichen im Endlichen. Darum können Personen nicht nur in ihrer Wesenheit erkannt und in ihrer Schönheit gewürdigt, sondern — im Gegensatz zu den Dingen — auch geliebt werden. Dies aber nur im Hinblick auf Gott. Um seines einzigartigen Gottesbezuges willen — die Schrift nennt den Menschen und nur ihn „das Ebenbild Gottes" — kann sich der Mensch auch dem Menschen in liebender Weise zusagen. So ist Gottes- und Nächstenliebe ein und derselbe Akt. Nur begreift die Nächstenliebe die geistige Schöpfung in die Hingabe an Gott mit ein. Sie ergreift das ipsum esse im esse, nicht umgekehrt, wie es in den Akten der Gottesliebe geschieht. In der Ausdeutung von Gedanken Ferdinand Ebners sagt Th. Steinbüchel: „Wenn in der Nächstenliebe Gott im anderen geliebt wird, dann wird das in ihm geliebt, was ihm sein Sein gibt, und damit das Sein dieses anderen selbst. Nur im Menschen, nicht in der Natur, tritt dem Ich das Du gegenüber, ‚im Verhältnis zum Du aber hat der Mensch sein Verhältnis zu Gott' (WL 272)[30]. In ähnlicher, wenn auch abgeschwächter Weise heißt es in den Ausführungen K. Jaspers über den Zusammenhang von Kommunikation und Liebe: „Das in der Welt unbegreifliche Ineinsschlagen des Zueinandergehörens läßt ein Unbedingtes fühlbar werden . . . Die tiefste Berührung steht für sich in der Transzendenz. Die Zeitfolge ist wie ein Offenbaren dessen, was ewige Gegenwart ist, das Sichwiederfinden derer, die in der Ewigkeit schon sich gehören. Wie Plotin vom Einen sagt, daß es stets gegenwärtig sei, der meist in sich verschlossene Mensch sich ihm nur öffnen müsse: denn es ist stets und ist nicht, es kommt nicht und geht nicht; so spricht im Lied die Liebende:

> Sag mir nicht willkommen, wenn ich komme,
> Nicht lebwohl, mein Liebster, wenn ich geh,
> Denn ich komme nimmer, wenn ich komme,
> Und ich gehe nimmer, wenn ich geh'" [31].

Liebe ist ebenso unverfügbare wie unverlierbare Seinserfahrung in Gott. Er ist der Tiefstgeliebte in jeder wahren Liebe.

Doch hier erhebt sich ein Einwand, der das Ganze bedroht: wird durch diese Übertragung der Liebe auf Gott nicht das Liebesband von Mensch zu Mensch, das doch das Siegel der Ausschließlichkeit trägt, zerrissen? Ist echte menschliche Liebe noch möglich, wenn sie den Damm der begrenzten Menschlichkeit überflutet und sich ins Unendliche ergießt?

Fragen wir zunächst, wie denn solche rein-menschliche Liebe aussähe. Nach den Worten des Liedes müßte sie ein Kommen und Gehen sein, Ausdruck des zwischen Gewährung und Entbehrung angesammelten Menschseins von höchster, zugleich aber auch schmerzlichster Steigerung. So wäre sie das Siegel der menschlichen Endlichkeit. In Wahrheit aber ist sie das Pfand der Unsterblichkeit und Ewigkeit. Sie ist der stille, gerade darin aber so erschütternde Protest gegen alles Werden und Vergehen: „Denn ich komme nimmer, wenn ich komme, und ich gehe nimmer, wenn ich geh'". Dieser Protest der Liebe erhebt zugleich einen ungeheuren

[30]) Der Umbruch des Denkens, Regensburg 1936, 124.
[31]) Philosophie II. Bd., Berlin 1932, 71.

Anspruch. Er behauptet eine letzte hinter den vergänglichen Gestalten des Menschseins verborgene Möglichkeit, aus der dem Fortriß des Geschehens, dem ständigen Verlieren gewehrt werden könne. Er fordert aus der Bereitschaft zu Verzicht und Opfer ein Wissen im Nichtwissen, ein Kommen im Gehen, ein Behalten im Verlieren. Nicht dem Nichts, sondern dem Sein spricht er das letzte Wort über das Menschenleben zu. Damit berührt er sich aber in erstaunlicher Weise mit den letzten Postulaten des einsamen Existenzdenkens, von dessen Vorstellungen der ganze Einwand genährt ist. Denn auch das Existenzdenken ruft aus der Einsamkeit der Angst nach der Gegenwart des Seins[32]). Es sträubt sich gegen das Wesenlose, gegen den ungeheuren Seinsverlust, den das moderne Geistesleben so brennend empfindet. Seine Sehnsucht, daß das dunkle Tor des Nichts ins Reich des Seins führe, weiß die Liebe erfüllt. Aber sie weiß es nur, weil sie in Gott das ipsum esse berührt und ihn in die zerbrechlichen Gefäße des menschlichen Daseins herabzieht. So füllt sich alles mit neuem Sinn. Der reißende Strom des Geschehens, der jede gültige Gestalt hinwegzehrt, kommt zum Stehen. Denn in Gott ist alles unverlierbar gewahrt. In ihm ist das Menschenherz aber auch davor bewahrt, vom Zudrang des Seienden erdrückt zu werden. Indem er gewährt, daß sich im Abschied eine geheimnisvolle Wiederkehr vollzieht, bewirkt er auch, daß das „Kommen" nicht überwältige. So verleiht er den menschlichen Akten den Rang und die Ordnung des Seins. Erst durch Gott ist die Liebe mehr als bloßes Gefühl. Im Lichte und in der Kraft des Gottesgedankens wird sie zum nie versiegenden Aufbruch des Seins im Menschengeist: Seinserfahrung und Seinsvollzug in einem. Erst in Gott erlangt die Liebe ihre eigentliche Tiefe. Erst durch ihn aber auch ihr Maß. Sie muß, wenn anders sie wahre Liebe sein will, grenzenlos sein dem Umfang wie der Dauer nach. Sie darf, weil sie vom absoluten Selbstsein Gottes her lebt, nichts und niemand aus ihrem Kraftfeld ausschließen. Die Liebe ist nicht ausschließlich. Sie darf sich niemals entziehen. Die Liebe hört nimmer auf (1 Kor 13,8). (Schluß folgt)

---

32) Vgl. M. Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg, 1949, 68.

Der Sinn der Konkordatsprofessuren

Von Hans Meyer, Würzburg

In weiten, selbst akademischen Kreisen herrschen unrichtige Auffassungen über Wesen und Aufgabe der sogenannten Konkordatsprofessuren.. Der Begründer dieser Professuren, mein Lehrer, Graf Georg von Hertling, hat mehr als einmal über ihren Sinn und ihre Aufgabe mit mir gesprochen, und so halte ich mich zur Klärung des in Frage Stehenden für berechtigt. „Mit Hilfe meines Freundes Althoff habe ich durchgesetzt, daß an den preußischen Universitäten, an denen sich katholisch-theologische Fakultäten befinden, je ein katholischer Professor für Philosophie und für Geschichte berufen wird. Ähnliche Vereinbarungen wurden für Bayern, Baden und für die Universität Straßburg getroffen." (Was ursprünglich Vereinbarung war, ging als festgelegte Abmachung in das Konkordat ein) [1]). Dieses Hertling-Wort könnte zu der Auslegung Veranlassung geben, als handle es sich allein um die Befriedigung eines Bedürfnisses für die katholische Theologie. Nichts wäre irriger als das. Was Hertling durchsetzte, war das Minimum, das damals nach dem Kulturkampf zu erreichen war. Wie damals Katholiken behandelt wurden, dafür ist er selber ein lehrreiches Beispiel. In „Erinnerungen aus meinem Leben" hat er davon berichtet [2]). Worum es bei diesen Professuren für die Philosophie geht, ist die Vertretung einer theistisch-teleologischen Weltanschauung, für die ein Inbegriff von wissenschaftlich vertretenen und vertretbaren Lehren charakteristisch ist, und die die Grundlage der christlichen, natürlich auch der katholischen Religion bildet. Lehrreicher als theoretische Erörterungen ist zunächst ein Hinblick auf die Art und

---

1) Es ist zweckmäßig, hier auf einen Ausspruch des Königs Ludwig I., er wolle in München und Würzburg katholische Universitäten, in Erlangen eine protestantische Universität schaffen, hinzuweisen; er hat diesen Unterschied vor allem auf die Besetzung der philosophischen Lehrstühle bezogen.

2) Wie damals die Verhältnisse lagen, können folgende Tatsachen verdeutlichen: Baeumker, der später vom Gymnasiallehrer weg nach Breslau berufen wurde, hat den Gedanken der Habilitation wegen absoluter Aussichtslosigkeit aufgegeben. Der bekannte Ordinarius der Geschichtswissenschaft an der Universität München und langjährige Präsident der Bay. Akademie der Wissenschaften, Theodor v. Heigel, der zwar Katholik, aber ohne kirchliche Bindung war, flicht in sein Antwortschreiben an seinen Kollegen Hermann v. Grauert, der sich wegen der Mommsenschen Erklärung und wegen der Zustimmungsadresse von 85 Münchner Professoren an Heigel wandte, folgenden Passus ein: „Wie Sie vielleicht nicht wissen, war ich vor Marcks für die Leipziger Professur von einem Teil der phil. Fakultät vorgeschlagen. Meine Berufung erschien aber manchen als etwas so Ungeheuerliches, daß eine eigene Sitzung der Evangelischen Union stattfand, in welcher sich die Anwesenden dahin einigten, auf jede Weise die Berufung eines Katholiken auf eine Leipziger Geschichtsprofessur zu verhindern. Obwohl ich mit Lamprecht auf freundschaftlichem Fuße stehe, erklärte mir dieser, er könne von seinem Standpunkt als Protestant nicht für mich stimmen; er fügte sogar hinzu, ich würde mich, falls ich dennoch berufen würde, in Leipzig gar nicht halten können, es würde niemand mit mir umgehen wollen. Ist dies nicht ein läppischer Confessionalismus?" Grauert weist darauf hin, daß zwar in Rostock jeder anzustellende Professor auch für die weltlichen Fakultäten vor seiner Ernennung einen Revers unterschreiben müsse, „daß er sich nicht gehindert fühle, sich der evangelisch-lutherischen Landeskirche Mecklenburgs anzuschließen", daß aber bei seiner Ernennung wie bei derjenigen Georg v. Hertlings weder eine schriftliche noch eine mündliche Verpflichtung auf irgendein Bekenntnis verlangt worden sei. — Vgl. Heinrich Finke, Internationale Wissenschaftsbeziehungen der Görres-Gesellschaft, 1932, S. 59 u. 53.

Weise, wie die bedeutendsten Vertreter dieser Professuren in Forschung und Lehre ihre Aufgabe aufgefaßt haben.

Georg von Hertling war ein Schüler von Adolf Trendelenburg, des Erneuerers des Aristotelismus an der Berliner Universität, und von Hermann Lotze, dem geistvollen Verfasser des „Mikrokosmus" und Vertreter eines an Leibniz und Herbart orientierten Theismus, und wurde von seinem Vetter Franz Brentano, dem damaligen Professor der Philosophie an der Universität Würzburg und späteren Begründer der österreichischen Philosophenschule, in der Hochschätzung des Aristoteles bestärkt. Nach der Promotion in Berlin mit der Arbeit „Über den Begriff des Einen bei Aristoteles" hat Hertling während seiner Bonner und Münchner Lehrtätigkeit im Sinne der später so genannten Konkordatsprofessuren durch historische Arbeiten die großen Ideen der Vergangenheit für die Systematik in Darstellung und Kritik auszuwerten gesucht. Seine Schrift „Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles" gehört heute noch zu den trefflichsten Arbeiten über den großen Griechen. War sein „Augustin" in der „Weltgeschichte in Charakterbildern" die damals beste Zusammenfassung der Weltanschauung des genialen Kirchenvaters und enthielt seine Übersetzung von Augustins „Bekenntnissen" eine vorzügliche Einleitung in dieses eigenartige Buch, so griff die Abhandlung „Augustinuszitate bei Thomas v. Aquin" in ein Grundproblem der mittelalterlichen Philosophie, in das Verhältnis des Thomas v. Aquin zu Augustin, ein, nachdem Hertling schon vorher in der Jubiläumsschrift „Albertus Magnus, Beiträge zu seiner Würdigung" die Aufmerksamkeit auf den größten deutschen Scholastiker gelenkt und im Verein mit Clemens Baeumker die „Beiträge zur Philosophie des Mittelalters" begründet hatte. Die neuzeitliche Philosophie hat er durch die anerkannten Untersuchungen „Descartes' Beziehung zur Scholastik" und „John Locke und die Schule von Cambridge" bereichert.

Auf systematischem Gebiete griff Hertling mit einer Reihe anderer Philosophen in den Streit der damals weit verbreiteten mechanisch-materialistischen Naturauffassung ein. Seine Schrift „Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung" gehört zum Besten, was damals gesagt wurde, und ist heute noch eine Fundgrube wertvoller Gedanken. Das letzte Kapitel der Schrift enthält die Tradition auswertende, Lotze weiterführende Leitlinien zur Erkenntnislehre, die man heute noch mit Nutzen liest.

Der Bereich seiner Vorlesungen erstreckte sich auf die Geschichte der Philosophie, auf Einleitung in die Philosophie, Logik und Erkenntnislehre, auf Metaphysik, Rechts- und Staatsphilosophie. In der Logik und Erkenntnislehre vertrat er eine objektiv-realistische Richtung, in der Metaphysik (Hertling gab ein Diktat, das gedruckt ist) vertrat er im ersten Teil eine an die Tradition sich anlehnende Ontologie. Der zweite Teil will Metaphysik vom Ganzen sein, ist „Begründung der theistisch-teleologischen Weltansicht" betitelt und behandelt den Gottesbegriff, Gottes Verhältnis zur Welt, Umfang und Beschaffenheit der göttlichen Kausalität, die Weltstellung und moralische Aufgabe des Menschen und

zuletzt das Problem des Übels, also die Theodizee — lauter Probleme, die seit der Antike bis heute den Gegenstand der Anthropologie und Metaphysik bilden. Nicht Lehren des Christentums oder des Katholizismus werden vorgetragen. In den Vorlesungen über Rechts- und Staatsphilosophie verteidigte er mit Nachdruck das Naturrecht und eine organische Staats- und Gesellschaftsauffassung. In „Naturrecht und Sozialpolitik", ferner in „Recht, Staat und Gesellschaft" sind diese Gedanken entwickelt.

Clemens Baeumker, von Haus aus Philologe, wurde auf Grund einer tüchtigen Arbeit über Aristoteles nach Breslau berufen. Seine Schriften sind durch philologische Akribie ausgezeichnet. Das gilt für sein erstes größeres Werk „Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie". Vor allem ist Baeumker bekannt durch die Herausgabe der „Beiträge zur Philosophie des Mittelalters", durch seine entscheidende Mitarbeit an der Erschließung der gedruckten und ungedruckten Quellen der mittelalterlichen Philosophie. Er hat selber wertvolle Beiträge geliefert, ein Großteil dieser Beiträge ist von ihm angeregt, der andere ist zum mindesten durch seine Hand gegangen und hat durch ihn die letzte Feile erhalten. So konnte er in dem großen, von Hinneberg herausgegebenen Sammelwerk die geschlossene Zusammenfassung der Patristik und der Scholastik geben. Dazu kommen Auseinandersetzungen mit neuzeitlichen Denkern. Baeumker war ein anerkannter Gelehrter, in dessen Vorlesungen niemand erkennen konnte, welcher Konfession er angehörte. Das berichten übereinstimmend katholische und evangelische Schüler. Man könnte einwenden, das hänge mit Baeumkers philologisch-historischer Einstellung zusammen. Aber auch dort, wo er Weltanschauungsfragen behandelte, hielt er sich auf der rein wissenschaftlichen Ebene.

Baeumkers Nachfolger in München war Josef Geyser. Geyser hat als Schüler von Theodor Lipps in München promoviert mit der Schrift „Über den Einfluß der Aufmerksamkeit auf die Intensität der Empfindung" und sich in Bonn mit einer Arbeit über die Entwicklung des Gottesbegriffes habilitiert. Geyser war ein ausgesprochener Systematiker. Ein Teil seiner Arbeiten war der Psychologie gewidmet, sein „Lehrbuch der allgemeinen Psychologie" muß für die damalige Zeit als eine der besten Zusammenfassungen angesehen werden, und wurde von führenden Psychologen, so von Oswald Külpe, gerühmt und empfohlen. Geysers eigentliche Stärke waren Logik und Erkenntniskritik sowie die Ontologie. Auf diesem Gebiete liegen seine Hauptleistungen. In einer Zahl auch heute noch wertvoller Schriften hat er die „Grundlegung der Logik und Erkenntnislehre" vorgenommen, Einzelprobleme, so „Wahrheit und Evidenz", das „Prinzip vom zureichenden Grunde" untersucht, die Erkenntnislehre der Vorzeit durchforscht und sich „Auf dem Kampffeld der Logik" mit dem neuzeitlichen Neukantianismus, in „Neue und Alte Wege der Philosophie" mit der Phänomenologie Husserls, in „Intellekt und Gemüt" mit Rudolf Ottos Religionsphilosophie, in zwei anderen Schriften („Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart" und „Max Schelers Phänomenologie der Religion") mit der phänomenologischen Religionsphilosophie auseinandergesetzt. Daneben stand seine Beschäftigung mit

ontologischen und metaphysischen Problemen („Probleme des Seins und der Natur" u. a.). In seinem ganzen Schrifttum galt Geyser als ein die Probleme fördernder Forscher und als ein auch von seinen Gegnern anerkannter scharfsinniger Kritiker. Seine Vorlesungen deckten sich mit seiner literarischen Tätigkeit.

Ziehen wir noch M. Baumgartner und Adolf Dyroff in den Kreis der Betrachtung, so ergibt sich das gleiche Bild. Der erstere ist durch die Bearbeitung des zweiten Bandes des „Überweg" bekannt. Seine Vorlesungen über Logik und Erkenntnislehre, Psychologie und Metaphysik sind als Manuskripte gedruckt und erweisen dieselbe Linie wie Dyroffs vielgestaltige Tätigkeit auf dem Gebiete der Philosophiegeschichte und der Systematik, angefangen von der Neubearbeitung des „Hagemann" bis zu seinem Lieblingsgebiet der Aesthetik.

Niemanden konnte es je in den Sinn kommen, die Vorlesungen dieser Männer als „Morgen"- oder als „Abendandachten" zu bezeichnen. Ihre Arbeit war an keine andere Methode gebunden als diejenige der anderen Philosophen, und im Ergebnis stimmen sie weithin mit nichtkatholischen Philosophen überein. Aber die Voraussetzungslosigkeit, so wird man vielleicht einwenden, ist bei den katholischen Forschern nicht vorhanden. Wir wissen heute, daß es eine voraussetzungslose Wissenschaft nicht gibt, so oft auch, mehr oder minder gedankenlos, das Wort wiederholt wurde und gelegentlich noch wiederholt wird. Nicolai Hartmann bezeichnet die Forderung einer voraussetzungslosen Wissenschaft als einen „ungeheueren Unsinn". Zuviel voraussetzen sei weniger gefährlich als zu wenig voraussetzen, weil sich im Fortgang der Arbeit das irrig Hingenommene herausstellen lasse. Schon Georg v. Hertling hat in seiner Rede auf dem 4. internationalen Gelehrtenkongreß in Freiburg i. d. Schw. und dann in der Schrift „Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft" die rechte Antwort gegeben. Unser Wissen ist jederzeit an Voraussetzungen gebunden: das gilt nicht bloß für jede Einzelwissenschaft, sondern auch für die Philosophie. Die Vertrauenswürdigkeit unseres Denkens, die Hinordnung von Denken und Sein, die Auffassung der Welt als eines geordneten Ganzen, die Überzeugung, daß die erkennenden Subjekte auf Grund gleichartiger Ausstattung von den gleichen Objekten gleiche Vorstellungen erhalten, sind solche Voraussetzungen. Wie es keine katholische und unkatholische Mathematik, keine gläubige und keine ungläubige Naturforschung gibt, solange nach den Prinzipien der exakten Forschung gearbeitet wird, so sollte es auch eine konfessionelle Philosophie nicht geben, sondern nur eine „einzige philosophische Wissenschaft, welche mit der einen wahren Religion in vollem Einklang stünde" (S. 94). Daß es einen Widerspruch zwischen Glauben und Wissen, eine zweifache Wahrheit geben könne, ist nicht bloß aus metaphysisch-religiösen Gründen abweisbar (der Widerspruch würde auf Gott zurückfallen), sondern ist auch aus erkenntnistheoretischen und psychologischen Gründen abzulehnen. Die einzige philosophische Wissenschaft existiert nicht. Aber es gibt unter den Standpunkten der Philosophie eine Weltanschauungsform, die allein dem Christentum gemäß ist, die theistisch-teleologische

Weltanschauung, zu der die Lehre vom Dasein eines persönlichen Gottes als des letzten metaphysischen Seins- und Wirkgrundes der Dinge, die Lehre vom stufenmäßigen, logosdurchtränkten Aufbau der Welt, von der Geistigkeit der Menschenseele, ihrer Unsterblichkeit (wenigstens der Möglichkeit hierzu), von der Freiheit des Willens, ferner die Annahme eines überindividuellen, allgemein geltenden Sittengesetzes als Ausfluß aus dem allgemeinen Weltgesetz gehören.

v. Hertling formuliert: „Nicht, daß es gestattet wäre, Glaubenssätze mit philosophischen Argumenten zu vermischen und die Konsequenzen eines Dogmas zur Stütze einer philosophischen Lehrmeinung zu verwerten: auch für die Philosophie, solange sie Wissenschaft bleiben will, darf kein anderer Maßstab Giltigkeit beanspruchen, als der von dem strengsten wissenschaftlichen Verfahren diktierte. Und doch ist es selbstverständlich, daß wir katholische Philosophen festhalten an dem Dasein des persönlichen Gottes, an der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, an der Freiheit des Willens und dem Bestande eines allverbindlichen Sittengesetzes. Des wissenschaftlichen Charakters aber würden wir nur dann verlustig gehen, wenn wir diese großen Wahrheiten, die uns freilich vor allem am Herzen liegen, mit anderen Gründen beweisen wollten, als mit denen, die wir aus Vernunft und Erfahrung schöpfen, und die sich vor dem Richterstuhle der Logik auszuweisen imstande sind“ (S. 95).

Unvereinbar mit dem Christentum sind Materialismus, Naturalismus, Monismus, Pantheismus, Positivismus, Relativismus; vereinbar ist allein die theistisch-teleologische Weltanschauung. Sie ist zugleich diejenige, die schon bei den Griechen, bei Platon und Aristoteles, grundgelegt und in der religiösen Endepoche des Altertums, in der Philosophie innerhalb des Judentums, des Islam und des Christentums ausgebaut wurde, die in der Renaissance (Nikolaus v. Cues), bei Descartes und Leibniz, im theistischen Flügel des deutschen Idealismus, bei Herbart, Lotze und anderen bis in die Gegenwart herein weitergeführt wurde. Bezeichnend ist, daß Philo Judaeus, die großen Araber und die christlichen Denker bei denjenigen griechischen Philosophen in die Schule gingen und solche Ideen weiterbildeten, die der theistischen Spitze ihrer Religion gemäß waren. Jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie, arabische Philosophie und christliche Philosophie der Väterzeit wie des Mittelalters stellen in dieser Hinsicht analoge Erscheinungen dar. Das wissenschaftlich ausgebaute Weltbild des Theismus ist also nicht eine spezifisch christliche oder gar katholische Angelegenheit, sondern ein Standpunkt, der in vor- und außerchristlichen Kreisen vertreten wurde und wird und einen Bestandteil der philosophia perennis ausmacht. Bei den sogenannten Konkordatsprofessuren handelt es sich also nicht nur um ein Entgegenkommen gegen katholische Theologen, sondern um eine Angelegenheit für jeden auf dem Boden des Christentums stehenden Studierenden[3]). Zudem gilt es, eine unphilosophische Ausbeutung der

[3]) Der bekannte Freiburger und spätere Münchner Kirchenhistoriker Georg Pfeilschifter berichtete mir: Als die Freiburger philosophische Fakultät sich weigerte, für die erledigte Konkordatsprofessur Vorschläge zu machen, hatte er eine Unterredung mit dem bekannten Philologen Eduard Schwarz, einem der führenden Mitglieder der Fakultät.

Naturwissenschaft mit ihren weltanschaulich verheerenden Konsequenzen in die Schranken zurückzuweisen; es gilt ferner, dem Philologen neben der formalen Schulung den Blick für umfassendere Geistesgehalte zu vermitteln; es gilt, den Juristen über die positive Gesetzeserklärung und die bloße Kasuistik hinaus mit den Grundlagen von Recht und Staat bekanntzumachen!

Hertlings Bestreben war, an jeder Universität einen Vertreter dieser Weltanschauung unterzubringen. Ja, die philosophischen Fakultäten müßten, so möchte man meinen, da nun einmal die abendländische Kultur vom Christentum maßgebend bestimmt ist, von sich aus ohne irgendwelche Abmachungen, für eine solche Besetzung Sorge tragen. Selbst für diejenigen, die nicht oder nicht mehr auf dem Boden des Christentums stehen, müßte ein solches mit Sachgründen aufgebautes Weltbild von Nutzen sein. Aus solcher Sachlage heraus ist es zu verstehen, daß v. Hertling mit Recht stets ein Gegner „katholischer Universitäten" war. So lag es in seiner Intention, die Gründung einer katholischen Universität zu unterlassen und den Fuldaer Universitätsfonds zur Unterstützung junger bedürftiger katholischer Gelehrter zu verwenden. War doch seine Überzeugung, ein tüchtiger Gelehrter und Forscher, der zugleich zum christlichen Glauben und zu seiner Kirche stehe, wiege ganze Bände Apologetik auf.

Aber, so wird vielleicht eingewandt, die Vertreter der genannten Lehrstühle sind auf die Scholastik festgelegt. Mit diesem Einwand ist schon deshalb nichts ausgerichtet, weil die Scholastik ein überaus vielgestaltiges Gebilde darstellt. Zu ihr gehören Abaelard, Bernhard v. Clairvaux und Hugo v. St. Viktor, Albert und Thomas v. Aquin, Bonaventura und Duns Scotus, die Mystiker und die große, zum Teil recht radikale Bewegung des Ockhamismus, zu ihr gehört auch noch Suarez. Was man meint, ist ein anderes. Man meint, die Inhaber der genannten Lehrstühle müssen Thomisten sein, und man verweist auf die vielen, vor allem lateinisch geschriebenen Lehrbücher im Geiste der aristotelisch-scholastischen Philosophie und auf die Enzyklika Leos XIII., in der er für die Ausbildung der Theologen die Philosophie des hl. Thomas empfahl. Was zunächst diese Enzyklika betrifft, so war der Papst von seinem Standpunkt aus berechtigt, wenn er für die Theologen eine Unterweisung in den Grundprinzipien der thomistischen Philosophie verlangte. Denn die katholische Dogmatik als wissenschaftliches System ist von Thomas auf die Höhe gebracht und setzt zum Verständnis eine Kenntnis der thomistischen Philosophie voraus. Ob es nicht auch noch andere Versuche, sich des christlichen Lehrgehaltes wissenschaftlich zu bemächtigen, geben kann, ist eine Frage, über die damit nichts ausgemacht ist und die hier nicht näher erörtert zu werden braucht. Jedenfalls ist dem thomistischen System, das heute in der Kirche großes Ansehen genießt, zunächst nichts

---

Pfeilschifter setzte Schwarz auseinander, es handle sich nicht um eine theologische Angelegenheit — für Theologen sorge die theologische Fakultät schon selber —, sondern um eine Angelegenheit für alle christlichen Studenten, schließlich für die Gesamtheit der Studierenden. Nach einer zweistündigen Auseinandersetzung erklärte sich Schwarz für überzeugt und trat für die Besetzung des Lehrstuhles ein.

Gleichwertiges gegenüberzustellen. Als Hilfsmittel für diese Unterweisung sind die genannten Lehrbücher anzusehen. Was die thomistische Philosophie betrifft, so hat der Papst nicht sagen wollen, Thomas sei gleichsam der unfehlbare Kanon in allen philosophischen Fragen und hat dies den Franziskanern gegenüber, die ihren Duns Scotus als Führer hoch schätzen, deutlich zum Ausdruck gebracht. War doch sein Programm: Vetera novis augere et perficere. Weder Hertling, noch Baeumker, noch Geyser sind Scholastiker oder Thomisten in einem festgelegten Sinn gewesen. Auch der Ausdruck „Neuscholastiker" entspricht nicht genau dem Sachverhalt, wenn diese Männer auch scholastische Positionen verteidigt und „nach den Gesetzen, welche sich aus der Natur und der Bestimmung des Gegenstandes von innen heraus ergeben", weitergebaut haben. Sie haben aber auch manche Lehre abgelehnt und wurden deshalb in Kämpfe verwickelt. Gerade sie haben durch gründliche historische Untersuchungen über Entstehung und Ausgestaltung mittelalterlicher Lehren die Basis zur Beurteilung des Haltbaren und Unhaltbaren dieser Lehren geschaffen. Sie waren Anhänger einer philosophia perennis, die nicht mit Thomismus identisch ist[4]), wenn auch Thomas eine wichtige Etappe in ihr ausmacht. Allerdings sie wußten, welch ungeheueres Kapital im thomistischen System aufgespeichert liegt, das für die philosophische Forschung der Gegenwart ausgewertet werden muß und zum Schaden der Gegenwartsphilosophie nicht genügend bekannt ist. Nicht weil Thomas es sagt, sondern weil Thomas Richtiges sagt, stimmt man ihm bei. Daß daneben der christliche Platonismus eines Augustin, Bonaventura, der scharfsinnige Scotus und Suarez, Nikolaus v. Cues und Leibniz usw. ihre Bedeutung besitzen, wurde nicht im mindesten bestritten. Von jeder Seite wird die Förderung entgegengenommen. Welcher Fülle von Irrtümern gegenüber hat diese auf den großen Denksystemen der Vorzeit aufgebaute Bewegung die Fahne der Wahrheit hochgehalten! In allen vorurteilslosen Kreisen weiß man darüber Bescheid. So hat Max Scheler betont, die neuzeitliche Philosophie sei von sich aus auf die Positionen der großen Tradition zurückgeführt worden. Und in der Tat stimmten und stimmen Phänomenologie, induktive Metaphysik mit der großen traditionellen Richtung weitgehend überein. Und wenn es mit dem der Öffentlichkeit bekanntgegebenen Wort Martin Heideggers, mit einem geläuterten Thomismus könne er sich abfinden, seine Richtigkeit hat, dann wird man verstehen, daß ein geläuterter Thomismus auch anderen Leuten noch etwas zu sagen hat. Nicolai Hartmann hat einmal gesagt: Die Katholiken wissen nicht, was sie an Thomas haben, und die Protestanten wissen nicht, was sie an Hegel haben; man darf die Bedeutung, innerhalb einer großen Tradition zu stehen, nicht übersehen. Ich möchte den Satz dahin erweitern: Die Katholiken wissen nicht, was sie an Thomas und an Hegel, und die Protestanten wissen nicht, was sie an Hegel und an Thomas haben. Denn der Reichtum der Problemgehalte und der Problemlösungen steht über den Konfessionen, wenn auch Thomas den Katholiken und Hegel den Protestanten näher steht.

---

4) Vgl. meine Abhandlung: „Die Idee einer philosophia perennis" in: Das Wesen der Philosophie und ihre Probleme, 1936. Zur Kritik an Thomas vgl. man die Arbeiten von Mitterer, der Löwener Neuscholastik, auch mein Buch über Thomas von Aquin, 1938.

Nochmals zurück zur Voraussetzungslosigkeit! Daß es eine voraussetzungslose Wissenschaft innerhalb des Wissenschaftsbereiches selber nicht gibt, wurde schon aufgezeigt. Nicht minder wichtig ist, daß es auch keine Voraussetzungslosigkeit im Weltanschaulich-Religiösen gibt. Seit Eduard Sprangers Berliner Akademieabhandlung „Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften", 1929, ist dieser an sich einleuchtende Tatbestand in weiten Kreisen anerkannt. Jeder Mensch bringt solche Voraussetzungen mit. Das „Nein" zum Christlichen bzw. Katholischen ist genau so eine auf bestimmten Voraussetzungen beruhende Stellungnahme, wie das „Ja". Der gläubige wie der liberale bzw. ungläubige Forscher, sie befinden sich in derselben Situation. Beide haben die Möglichkeit, schließlich die Verpflichtung, sich ihrer Voraussetzungen kritisch bewußt zu werden. Beide haben dieselbe Möglichkeit, ihre Meinungen zu wechseln, ihren Standpunkt zu ändern. Für die Änderung des theologischen Standpunktes sind Döllinger, Friedrich, Franz Brentano, Hugo Koch, Schnitzer und andere, Beispiele; für den Wechsel des philosophischen Standpunktes stehen Gideon Spicker in Münster, Johannes Huber und Jakob Froschhammer in München zur Verfügung. Franz Brentano ist in einer besonderen Hinsicht ein lehrreiches Beispiel. Er hat den Standpunkt seiner Kirche verlassen, an der theistisch-teleologischen Weltanschauung aber durchaus festgehalten und ist ein überzeugter Verteidiger des Theismus geblieben. Seine Philosophie blieb unverändert. Der sog. „konkordatsgebundene" Professor befindet sich also in keiner anderen Situation als der ungläubig, materialistisch oder positivistisch Gebundene und der Kant oder Hegel oder Nietzsche verpflichtete Inhaber eines sog. „freien" Lehrstuhls[5]).

Natürlich sind auch Nichtkatholiken und Nichtchristen auf dem Boden einer theistisch-teleologischen Weltanschauung gestanden und werden immer wieder zu ihr stehen. Aber einmal haben dem katholisch-christlichen Ideenkreis angehörige Denker wie Augustin, Thomas, Nikolaus v. Cues u. a. zur Geschichte des Theismus wertvolle Beiträge geliefert, die nicht verlorengehen dürfen, sodann ist es eine Tatsache, daß es den protestantischen Denkern des deutschen Idealismus, Fichte, Schelling und Hegel, trotz angestrengten Bemühens nicht gelungen ist, die Linie des Theismus einzuhalten. Katholische Forscher verkörpern nicht bloß für Theologen, sondern für alle christlich Gesinnten die Einheit von Wissen und Glauben und sind für die Erforschung der ihnen nahestehenden philosophischen Grundhaltungen besonders geeignet. Die eingehende Erforschung der Philosophie des Mittelalters ist vor allem von katholischen

---

5) Man wird auf die Art der Konkordatsabmachung hinweisen, die niemand als eine glückliche bezeichnen wird. Sie ist aus den Zeitumständen begreiflich und — leider — notwendig gewesen. — Es muß erwähnt werden, daß die beiden Inhaber der Konkordatslehrstühle in München und ein Vertreter in Würzburg beim Abschluß des Konkordates gegen diese Form protestiert haben. So sehr man prinzipiell gegen eine solche Festlegung sein mag, praktisch kommt man um sie nicht herum, so lange nicht Fakultäten und Regierungen die Gewähr bieten, daß sie von sich aus den berechtigten Belangen Rechnung tragen. Angesehene protestantische Akademiker haben das durchaus anerkannt. — Für die Geschichte, in der es katholische Gesichtspunkte zu wahren gilt, betrachtete es der Berliner Philosoph Friedrich Paulsen „als eine Art natürlichen Rechts der katholischen Bevölkerung, daß ihr wenigstens an den Universitäten der überwiegend katholischen Provinzen die Gelegenheit geboten wird, die Geschichte von einem Mann vortragen zu hören, der durch Geburt und Erziehung dem katholischen Lebenskreis angehört". („Die Deutschen Universitäten und das Universitätsstudium".)

Forschern geleistet worden, aber auch für die Kritik der neuzeitlichen Philosophie wurde Wesentliches von ihnen bereitgestellt.

Hertling war dagegen, daß auf einen solchen Lehrstuhl ein Theologe berufen werde. Des öfteren kam er darauf zu sprechen, daß er seinerzeit dem Universitätsreferenten Althoff für Breslau nur deshalb einen Theologen in Vorschlag brachte, weil kein Laie zur Verfügung stand. Desgleichen war er gegen jedes Literatentum und Halbliteratentum auf diesen Lehrstühlen. Die Konkordatsprofessuren sind auch keine „Weltanschauungsprofessuren", die später an einigen Universitäten errichtet wurden mit der Bestimmung, eine spezifisch christliche Weltanschauung vorzutragen. Praktisch freilich wurden sie bald im Sinne der ersteren verstanden. Konkordatsprofessuren sind auch keine Lehrstühle für „christliche Religionsphilosophie". Aber vielleicht sind sie Lehrstühle für eine „christliche Philosophie"? Dieser Begriff bedarf einer eingehenderen Erörterung.

Zur Lage der katholischen Missionen in Japan

Von Olaf Graf O.S.B. (Kobe, Japan)

Der Friedensvertrag von San Franzisko hat die Blicke der Welt wiederum auf das kleine Inselreich vor der Ostküste Asiens gelenkt, das sich berufen und imstande glaubte, diesem größten und volkreichsten Kontinent seine neue Ordnung aufzuzwingen. Ungezählte Redaktionsfedern setzte jenes Ereignis in den ersten Septembertagen in Bewegung: wohin würde der Kurs dieses Volkes nun weiterführen, in treue Gefolgschaft des amerikageführten Westens, in ein abwartend unsicheres oder kompromißlos entschlossenes „ohne uns!" zwischen den beiden Lagern, oder in eine spätere Allianz mit seinen großen kommunistischen Nachbarn? So verschiedene Prognosen diese Leitartikler gestellt haben mögen, wir werden kaum fehlgehen mit der Vermutung, daß nur wenige Analysen den Kernfaktoren der japanischen Zukunft mit dem Gewichte Rechnung getragen haben, das sie in Wahrheit besitzen. Wenn wir uns in dieser Zeitschrift mit der Lage der katholischen Missionen im gegenwärtigen Japan befassen, so möchten wir uns hüten, einer zweifellos günstigen Tagessituation eine zu optimistisch gesehene Tragweite für die eigentlichen Aufgaben der Zukunft beizumessen. Es ist leicht, an Hand einiger Zahlen aus der Statistik der letzten Jahre das Bild eines glänzenden Aufschwungs der katholischen Japanmission zu zeichnen, aber es wäre dieser selbst schlecht gedient damit, denn ihre Freunde und Förderer zu Hause müßten daraus ein falsches Bild von der Größe und Schwere dieser Aufgabe gewinnen.

Wenn wir versuchen, zu einer realistisch-nüchternen Übersicht und Bewertung der heutigen Situation zu gelangen, werden wir freilich kaum zweckmäßiger beginnen können als damit, daß wir zunächst eben doch die Statistik sprechen lassen und den Fortschritt des Missionswerkes im vergangenen Lustrum zahlenmäßig herausstellen. Ein zweiter Abschnitt möchte diesen Zahlen dann die Aufgabe gegenüberstellen, die weiter zu leisten ist, die Hauptfaktoren nennen, die sie fördern oder hemmen, zum Vorteil oder Nachteil beeinflussen werden. Ein dritter Abschnitt endlich erlaubt sich, vom Standpunkt einer mehr missionstheoretischen Besinnung für die Praxis einige Vorschläge zu bringen.

1. Der heutige Stand der katholischen Japanmission

Anläßlich seiner ersten Zusammenkunft nach der Niederlage und Besetzung Japans richtete der japanische Episkopat unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Tokio, Monsgr. Petrus Doi, einen Aufruf, Bitte und Einladung zu erneuter und verstärkter Mitarbeit am Missionswerk in Japan enthaltend, vorab an die Missionsfreunde in Frankreich. Waren es ja

gerade 100 Jahre, daß die Propaganda zu Rom der Pariser Missionsgesellschaft die Christianisierung des Landes der Aufgehenden Sonne anvertraut hatte. In dieser Einladung nun wurde die Hoffnung ausgesprochen, Japans Kirche würde einer Blütezeit entgegenreifen, die Massenkonversionen zum christlichen Glauben erwarten lasse, ja es habe für das Land seit St. Xaviers Landung und dem ersten ungeahnten Aufschwung des Christentums vor 400 Jahren (1549 bis etwa 1600) nie mehr eine solche Gnadenstunde geschlagen. Vermutlich war es der Sturz des Staatshinto als bevorzugter Religion des Landes und der Verzicht des Kaisers, weiterhin als ein übermenschliches Wesen der Gegenstand eines besonderen, quasireligiösen Kultes zu sein, woran diese Hoffnungen sich entzündeten. Läßt nun die Entwicklung des Missionswerkes in den letzten fünf bis sechs Jahren diese Hoffnung aufrechterhalten? Es mögen zunächst die Zahlen der Statistik sprechen.

Im Jahrzehnt vor dem 2. Weltkrieg (1930/1940) war der Zuwachs an Katholiken durch Erwachsenentaufen und durch Kinder aus katholischen Ehen Jahr für Jahr ein ziemlich gleichmäßiger, im Durchschnitt etwa 1800 resp. 3400 betragend. Die Angaben des offiziellen Jahrbuchs der Propaganda (Le Missioni Cattoliche, Rom 1946 pag. 479) und die des Catholic Year Book 1950 (Tokio, Catholic Kyoku Remmei, pag. 312) weichen etwas voneinander ab. Das letztere errechnet für das Jahr 1940 folgende Zahlen: Gesamtsumme aller Katholiken 119 224, Erwachsenentaufen 1716 (im Jahre 1939 waren es 1914), Kinder christlicher Ehen 3606, ausländische Missionspriester 308, japanische Priester 159, Schwestern 1685. Der Krieg brachte bei dem herrschenden System der Beargwöhnung jeder westlichen Einflußnahme auf die angestammte Kultur, bei der Internierung so vieler Missionare usw. nicht nur keinen zahlenmäßigen weiteren Fortschritt, sondern das Jahrbuch muß für 1946 überall einen Rückgang buchen: Gesamtzahl der Katholiken 108 324, Erwachsenentaufen in ganz Japan (1945/46) nur 1291, Zahl der ausländischen Missionare 253, der Schwestern 1578.

Vergleichen wir nun diese letzteren Angaben mit dem Stande vom 30. Juni 1950 (berichtet im Catholic Directory 1951, pag. 329), so ergibt sich ein erstaunliches Wachstum: Gesamtkatholikenzahl 142 460 (Zunahme allein gegenüber 1949 einschließlich Kinder über 12 000), Zahl der Auslandspriester 682, der japanischen Priester 195, der Schwestern 2206. Daß dieser, besonders prozentual berechnet, eindrucksvolle Anstieg auch in diesem Jahre anhält, mögen Zahlen für die beiden Diözesen Tokio und Osaka erhärten, in denen freilich die Missionsstrategie Japans ihre stärksten Kräfte einsetzt: Im Berichtsjahr, d. i. vom 1. 7. 1950 bis 30. 6. 1951 im Gebiet Tokio 17 065 Katholiken, Zunahme gegenüber Vorjahr 16 % (gegen 1948 um 64 %), Katechumenen 5542 (in den Kriegsjahren in ganz Japan noch keine 3000 jährlich!). Für Osaka: Gesamtzahl 12 126 (Zunahme gegenüber Vorjahr 20 %), Katechumenen 6500 (im Jahre 1944 nur 306, also ein Aufschwung auf das Zwanzigfache!), Taufen über 2000 (1944 waren es 170), ausländische Missionare 95 gegen 26 im Jahre 1944.

Aber auch für das Gesamtbild des katholischen Japan, nicht nur das seiner beiden politischen und wirtschaftlichen Schwerpunkte, ist die prozentuale

Vermehrung der Christen und ihrer Missionare im vergangenen Lustrum imponierend. Es kamen seit Kriegsende rund 450 neue Missionspriester nach Japan (eine gute Anzahl von ihnen aus China vertrieben), gegenüber der Kriegszeit eine Zunahme von etwa 175 %. Die prozentuale Vermehrung der Katholiken Gesamtjapans wäre für diese Zeit zu etwa 30 % zu errechnen, doch müßte diese Zahl aus dem folgenden Grunde ein noch durchaus unzutreffendes Bild vom Ergebnis der Heiden-Bekehrungsarbeit in Japan vermitteln.

Bis zum Kriegsende lebte gut die Hälfte aller japanischen Katholiken geschlossen in Stadt und Diözese Nagasaki an der Westküste von Kyushu, für 1940 rund 60 000 (bei nur 278 Katechumenen und einer Zunahme durch Erwachsenentaufen um 179 fast ein Stagnieren der Missionserfolge). Bekanntlich sind diese Nagasaki-Christen die direkten Nachkommen der schon vor 400 Jahren gewonnenen Erstlinge japanischer Missionsarbeit; der Verfolgung und Abschnürung des Landes gegen das Ausland zum Trotz hatten sie den Glauben über 250 Jahre lang ohne Priester und andere als das Taufsakrament zu bewahren vermocht. Ohne diese Altchristen also zählte Japan bei Kriegsende nur etwa 45 000 Katholiken als Ergebnis einer über 70jährigen Missionsanstrengung, während die nur 6jährige Arbeit seither der Kirche neue 35 000 Bekenner zuführen durfte. Da die Differenz beider Zahlen schon im Laufe dieses Jahres (Juli 1951 bis Juni 1952) mehr als ausgeglichen sein wird, läßt sich als hochbefriedigendes Ergebnis zusammenfassen: In den sieben ersten Jahren nach dem 2. Weltkrieg erntete die katholische Missionsarbeit in Japan gerade ebensoviel Früchte ihres unverdrossenen Fleißes als in den ganzen 70 Jahren ihres Bestehens zuvor.

Ein ähnlich stattlicher Aufschwung ist in der Entwicklung des katholischen Schulwesens zu verzeichnen: Es bestehen im Lande nun zwei große interdiözesane Priesterseminarien (Tokio und Fukuoka), 12 Ordens- und Kleine Seminarien, 2 Volluniversitäten (Jochi Daigaku Tokio und Nanzan Daigaku Nagoya), 4 Frauen-Hochschulen, 15 Colleges und höhere Fachschulen, 60 Mittelschulen usw. Entsprechend ansehnlich ist die Zahl der sozialcaritativen Institute wie Hospitäler, Sanatorien, Dispenserien, Kinderhorte usw. Periodische Publikationen aller Arten von wissenschaftlichen Forschungsberichten, wie den Monumenta Nipponica, den Folklore Studies usw., bis zu den verschiedenen Monatsorganen und Wochenblättern zählt man über 30; ein halbes Dutzend größere und eine Anzahl von kleineren Verlagen dienen ausschließlich der katholischen Presse. Ein modernes Funkhaus der Paulisten-Fathers für katholische Radiosendungen steht vor der Vollendung.

Schon diese Angaben lassen erkennen, daß der Einfluß der katholischen Kirche in Japan auf die Öffentlichkeit ganz unverhältnismäßig stärker sein muß, als die noch geringe Zahl katholischer Japaner — rund 150 000 im Laufe dieses Jahres — es erwarten ließe. Nicht nur in keinem anderen Missionsland der Erde, überhaupt in keinem andern Lande Europas oder Amerikas dürfte der Prozentsatz von gebildeten Katholiken in gehobenen Ständen der Gesamtzahl der Gläubigen in diesen Ländern gegenüber so hoch sein als gerade in Japan. Angefangen vom höchsten Richter der

Nation und Hüter ihrer Verfassung finden sich Katholiken nun unter den Diplomaten, hohen Verwaltungsbeamten, früheren Generälen, Professoren, Juristen, Ärzten. Nicht als ob Konversionen in den akademischen Berufen in sich und vor Gott höher zu bewerten wären als solche von Arbeitern, Bauern oder Fischern, es geht hier einzig um größere oder geringere Hoffnung, durch eine bestimmte Konversion wieder andere anzubahnen. Es liegt auf der Hand, daß ein überzeugt katholischer Universitätslehrer von seinem Katheder herab einen größeren Bereich von Einflußnahme auf seinen noch heidnischen Hörerkreis besitzt, also ein stärkeres christliches Kraftfeld sozusagen darstellt, denn etwa ein Trambahnschaffner oder die Verkäuferin in einem Warenhaus.

Wie ein gesunder Baum Jahr für Jahr in die Tiefe, Breite und Höhe wächst, dehnen sich Wurzeln und Wipfel des Baumes unserer Kirche in japanischem Erdreich nun und wachsen in jedem einzelnen Jahre um dasselbe, wozu sie vor dem Kriege jeweils ein Jahrzehnt benötigten. 1949 und 1950 wurden je nicht weniger als 50 neue Missionsstationen und Kirchen gebaut, eine Zahl, die auch im laufenden Jahre wieder erreicht, wenn nicht überboten wird. Stellen wir noch in Rechnung, daß gegenwärtig vielleicht erst drei Fünftel aller ausländischen Missionskräfte voll einsatzfähig sind, da die übrigen noch 1 bis 2 Jahre dem Studium der schwierigen Sprache obliegen, so brauchen wir sicherlich kein Nachlassen des geschilderten Aufschwungs katholischer Missionsarbeit in der nächsten Zukunft zu befürchten. Gemessen an der Vorkriegszeit darf geradezu von einem Frühling gesprochen werden, der für die Glaubensverbreitung im Lande der Aufgehenden Sonne zu erwarten steht.

2. Die Aufgabe, was sie fördert und hemmt

Hat demnach die Gnadenstunde für Japan geschlagen, steht seine Konversion bevor? Es ist ein anderes, vorauszusagen, wann etwa ein Volk von einer Wirtschaftsstufe zu einer anderen übergehen wird, ob und wann es sich von einem Agrarstaat zu einem Industriestaat wandeln wird, wann es den Analphabetismus überwunden haben wird usw. — und wieder ein anderes ist es um die Prognose, wann diese Nation die Botschaft des Heiles annehmen wird. Tatsachen der Heilsgeschichte — und das Wachsen der Kirche bis ans Ende der Zeiten gehört zu ihnen — lassen sich nicht berechnen und auch nicht nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeitsrechnung bestimmen. Liegen sie noch in der Zukunft, so könnten nur charismatische Gaben den Schleier darüber lüften, es lohnt sich nicht, unberufen unter die Propheten gehen zu wollen, weder unter die großen noch unter die kleinen.

Was man gleichwohl versuchen kann, ist, den Voraussetzungen und den Ablaufsgesetzen nachzuspüren, die bei jedem Religionswechsel von ganzen Völkern und Rassen wirksam werden. Der Fundamentalsatz von der Gratia supponens naturam besteht zurecht sicherlich auch im überindividuellen Bereich, „Gnadenstunden" der Völker treffen nicht von ungefähr, gewissermaßen in einen geistig luftleeren Raum ihrer Geschichte, sondern sie knüpfen an historisch einmalige Situationen an, und das Tempo wie die Intensität der Rezeption der fremden Religion erschei-

nen mitbedingt vom Alter eines Volkes und seiner soziologischen Struktur in der betreffenden Periode. So liegt es auf der Hand, daß nach völker- und religionspsychologischen Gesetzen die Rezeption des indischen Buddhismus im frischen Jugendalter der japanischen Nation anderer Art sein mußte als eine etwaige Übernahme des Christentums heute im Spätstadium seiner völkischen Existenz.

Nochmals, es wäre auch im Sinne einer vergleichenden Religionsgeschichte müßig, nach der Bekehrungsstunde Japans zu fragen. Das Christentum ist in seinem inneren Kern keine Kulturerscheinung dieser Welt, wie etwa der Hellenismus, der Buddhismus, der Islam, solche sind. Es ist uns nun einmal nicht gegeben, Zeit und Stunde zu wissen. Wohl aber ist es erlaubt, sich über den mutmaßlichen weiteren Verlauf und Erfolg der anvertrauten, begonnenen Arbeit Gedanken zu machen. Ja, es ist Pflicht der Sämänner, den Boden zu studieren, der ihr Saatgut aufnehmen soll; des letzteren Lebensbedingung sowie die des Unkrauts, das gleichzeitig mitaufschießen wird, die Gunst und Ungunst der klimatischen Verhältnisse und dergl. mehr muß ihnen vertraut werden. Es nützt ja der beste Samen nichts, wenn etwa der Grundwasserspiegel soweit abgesunken ist, daß nur mehr unfruchtbare Versteppung die Folge ist. Die evangelische Parabel von dem Samenkorn, das, üppig aufgegangen, doch rasch verdorrte, da ihm die dünne Humusdecke zu wenig Nahrung bot, müßte uns von selber derartige Fragen nahelegen. Denn, könnten wir jene Wachstumsvoraussetzungen im japanischen Kulturboden für die Saat des Christentums irgendwie günstig beeinflussen, um der aufsprießenden Pflanze Dauer und 30-, 60-, ja 100fältige Frucht zu sichern, so müßten wir das zweifellos tun. Oder um noch eine andere Parabel des Herrn heranzuziehen: ist es immer so, daß ein wenig Sauerteig die ganze Masse durchsäuert? Solange diese Masse unverdorbenes Mehl ist, sicherlich; wie aber, wenn sie gleichzeitig schon von anderen Gärungskeimen zersetzt wird, die noch rascher auflösend wirkten?

*

Setzen wir den Fall, die japanische Volksmasse verbleibe in der gleichen geistig-sittlichen Verfassung, in der sie heute ist, sie warte völlig stationär, bis die Zunahme des Christentums in dem oben dargelegten jährlichen Betrage seit Ende des Krieges sie von selber erfasse und in christlichen Sauerteig umwandle. Wir wollen die günstige Annahme treffen, die katholische Mission gewinne Jahr für Jahr neue 15 000 Anhänger dazu. Wir hätten dann immer noch über 50 Jahre zu warten, genauer bis zum Jahre 2007, bis endlich auch nur 1 % des ganzen Volkes gewonnen wäre. Wir treffen dabei die weitere plausible Voraussetzung (alle Bevölkerungsstatistiker machen sie), die heutige Bevölkerungsziffer von 84 Millionen steige trotz der begonnenen Geburtenbeschränkung in etwa 15 Jahren auf 100 Millionen und werde auf dieser Höhe — sei es durch verstärkte Birth Control, sei es durch Auswanderung — gehalten.

Also trotz des zu erwartenden Missionsfrühlings ein recht bescheidener Erfolg, wird man sagen. Es wurde schon erwähnt, daß der Japanmission in den 70 Jahren ihres Bestehens bis zum zweiten Weltkrieg eine noch zehnfach bescheidenere Ernte beschieden war. 45 000 Katholiken (Naga-

sakis Altchristen wieder unberücksichtigt) unter 70 Millionen (1940) ergeben 1 Katholiken unter 1500 Heiden, und dies trotz einer Unsumme von Arbeit und Schweiß und trotz eines großen Aufwandes von Mitteln. Nach fast zwei weiteren Generationen nur der Erfolg von 1 Getauften unter 100 Heiden — ein Ergebnis, das die China- und Indienmission im großen und ganzen heute erreicht hat —, ist gewiß nicht allzu begeisternd. Dürfen wir indes sicher sein, menschlich gesehen, daß wir dieses Ergebnis überhaupt erreichen?

Zweifellos hat der unglückliche Kriegsausgang, d. h. der Zusammenbruch der shintoistischen Ersatzreligion, in Millionen und Millionen von Japanern ein gähnendes Vakuum hinterlassen. Der Buddhismus, seit langem selbst in der Defensive, war nicht gleich gerüstet, in die Bresche zu springen und die Situation erobernd für sich auszunützen; er war zum Teil sogar mit der gestürzten Größe verbündet gewesen und hatte Mühe, seinen Bestand aufrechtzuerhalten. Das Christentum, in der letzten Zeit geheim und offen diskreditiert (kein Beamter oder Offizier in aktivem Dienst hätte es im totalitären Japan mehr unbeanstandet wagen können, Christ zu werden) — das Christentum also profitierte zunächst, wie immer Widerstandsbewegungen im Untergrund gewinnen, wo sie nicht ausgerottet werden können. Was nicht umbringt, macht stärker.

Indessen diese Situation konnte nicht von Dauer sein. Besetzung und die Härte des Lebenskampfes mußten die Erinnerung an die Vorkriegsjahre verblassen lassen. Für die Frage, ob der heutige Auftrieb der Mission von Dauer sein werde, ist es nicht einmal so wichtig, ob der Zustrom von Glaubensboten und der heutige Aufwand von Geldmitteln für Schulen und Werke aufrechterhalten werden kann. Eines Tages wird ja der chinesische Raum in dem etwa 3000 ausländische Missionare ausgewiesen oder zur Untätigkeit verurteilt sind, sich wieder öffnen. Viel wesentlicher ist, ob das Missionsobjekt, die noch heidnischen japanischen Massen (99,7 % der Nation!) in der heutigen Situation gewissermaßen tiefgefrieren und nach Jahrzehnten noch genau so wie heute ansprechbar bleiben.

*

Wir möchten im folgenden drei positive Momente hervorheben, teils in der heutigen Zeitlage, teils im japanischen Volkscharakter wurzelnd, die für die Dauer der günstigen Situation zu sprechen scheinen, ihnen aber jeweils ein Moment zuordnen, das diese Dauer nicht nur wieder in Frage stellt, sondern die geistige Ansprechbarkeit der Massen in der Zukunft mehr zu gefährden droht, als es je in der Vergangenheit der Fall gewesen. Das erste Moment wurde schon genannt: das Verschwinden des japanischen Staatsmythos, der bei einem Siege des japanischen Polizeistaates eine kaum abzuschätzende Gefahr für das Christentum geworden wäre. Während noch vor wenigen Jahren jedes Mittel der Technik einer allmächtigen Staatsführung zu Gebote stand, das Christentum entweder mundtot zu machen oder es sich „gleichschaltend" innerlich so auszuhöhlen, daß niemand es mehr ernst zu nehmen brauchte, besteht nunmehr wirkliche Freiheit, können in jedem Ausmaße Presse, Funkwesen usw. in den Dienst der Glaubensverbreitung gestellt werden.

Doch an Stelle des totalitären Staates und seines mythischen Sendungsbewußtseins, dessen primär und materiell veranlaßter Entstehungsgrund doch nur in der Raumnot der japanischen Nation zu suchen ist, lastet nun wie ein neuer Alpdruck die gleiche Raumnot selber auf ihr. Der Bevölkerungsüberdruck, mit anderen Worten, sucht sich nun ein anderes Heilmittel, statt des Kommiß-stiefels und Samurai-schwertes wirft sich die Nation einem andern Götzen in die Arme, der — Birth Control. Die demographischen Voraussetzungen dieser Situation sind bekannt genug, um länger dabei verweilen zu müssen. Das eigentliche Japan der vier Hauptinseln (ohne Korea) besaß 1940 etwa 71 Millionen Einwohner und soll nun, aller überseeischen Besitzungen beraubt, auf eben diesen vier Inseln 84 Millionen Menschen ernähren. Dieser Lebensraum, mit etwa 370 000 Quadratkilometer nur wenig größer als Italien, ist noch ungleich gebirgiger als dieses, kaum der sechste Teil davon ist überhaupt anbaufähig. Auf einer um 10 000 qkm noch kleineren Fläche als Bayern sollen die Nutzpflanzen wachsen für (in etwa 13 Jahren) 100 Millionen Menschen! Dabei zwingt die Armut des Landes an den wichtigsten Bodenschätzen auch zur Einfuhr der Hauptrohstoffe für seine Verarbeitungsindustrie. Der Export, so lebenswichtig für das Land, hat Mühe, die verlorenen Absatzmärkte zurückzugewinnen, der Dauerverlust etwa des chinesischen Aufnahmelandes müßte katastrophale Folgen haben.

San Franziskos Friedenswerk, das hinter die Vergangenheit großzügig den Schlußstrich zog, hat bezüglich der Zukunft nicht auch nur den schwächsten Versuch unternommen, eine gangbare Lösung der Lebensfrage Japans zu finden. Dieses totale Versagen hebt gerade die Missionarswochenschrift „Tosei News“ des Fr. Kashmitter in Tokio immer wieder mit Nachdruck hervor. Aber nicht nur wußte der Mentor Japans für die Rückkehr in die demokratische Völkergemeinschaft, die Besatzungsmacht USA, dafür keinen Rat, von den Vereinigten Staaten ging und geht — nicht amtlich zwar, aber geduldet von der Administration wie der Okkupation — die Ermunterung aus zu einer staatlich protegierten Geburtenbeschränkung als dem einzig noch wirkenden Radikalmittel, dem Überdruck der Bevölkerung und dem notwendigen Abgleiten des Lebensstandardes und schließlichem neuen Ausweg in das Kriegsabenteuer zu steuern. Da weiteste Kreise weltanschaulich schon völlig richtungslos geworden sind, sieht man die sittliche Seite des Problems überhaupt nicht mehr, schon wagte eine bekannte Zeitung den Vorschlag, die Eltern vor jedem „überzähligen“ Kinde durch Auferlegung einer Sondersteuer abzuschrecken. Die Birth Control selber hat dank ihrer ungezählten Apostel bereits Heimatrechte auf japanischem Boden gefunden und begann sich auszuwirken: die Zahl der Geburten auf das 1000 von Einwohnern, bis zum Kriege noch ungefähr 30 betragend, ist dieses Jahr schon auf 26 gesunken. Das Ziel dieser Volksbeglücker ist es aber, diese Ziffer weiter zu senken so lange, bis Japans Menschenzahl wiederum gegen 70 Millionen betrage, weil sein Boden und sein Export nur so viele halbwegs ernähren könne.

Den natürlichen Weg, dem Lande die Auswanderung zu gestatten oder den Zugang zu den Rohstoffquellen, was ja keineswegs Kolonien im alten Stile zu bedeuten bräuchte, zu ermöglichen — den sehen diese Leute gar nicht

mehr, noch weniger verschwenden sie einen Gedanken daran, daß sie mit ihrem Treiben die Nation auch immun machen für eine Religion, die jede Empfängnisverhütung auf anderem Wege als durch die zeitweilige Enthaltung verurteilen muß. Hier dürfte der akuteste Gefahrenherd für die Christianisierung Japans liegen. Wird der Nation kein Weg geöffnet, ihren Bevölkerungsüberschuß nach Übersee abzuschieben oder zu Hause ernähren zu können, so muß sie sich geradezu der Geburtenbeschränkung überantworten, denn wie sollte von einem zu 99 % heidnischen Lande die Enthaltsamkeit gefordert werden, die in unsern christlichen Ländern nicht mehr geleistet wird? Es besteht ein tiefinnerer Zusammenhang zwischen religiöser Wertblindheit und der Treue zu sittlichen natürlichen Grundgesetzen. St. Thomas wird das Wort zugeschrieben, daß zwar die Menschen verzeihen, daß Gott verzeihe, daß aber niemals die Natur verzeihe. Dauerndes Sündigen gegen die Natur rächt diese mit der Verkümmerung der religiösen Anlage schlechthin. Vergebliche Hoffnung, ein Volk, in dem der Wille zum Kinde erlischt, für eine Religion von der Höhe der Bergpredigt gewinnen zu wollen.

*

Hinter dieser akuten Infektionsgefahr für das sittlich gesunde Volksempfinden steht die Gefahr einer mehr schleichenden und schwerer zu diagnostizierenden Erkrankung. Wieder erwächst sie aus einer Situation, die an sich ebenso zu einer Hebung und Stärkung des Gesamtbefindens führen könnte. Japan tauschte für den autoritären Beamtenstaat den demokratischen Volksstaat ein. Wären ihm damit gleichzeitig auch die Traditionen und die politische Reife etwa der englischen Demokratie zum Geschenk gemacht worden, es hätte sicherlich einen vorzüglichen Tausch gemacht. Ein solid gebautes Haus, in dem für eine gute Ventilation und Kläranlage Sorge getragen ist, kann für seine Bewohner von vornherein viele Krankheitskeime hintanhalten. Ein gesundes Staatsleben kann eine höchst wertvolle Hilfe werden für ein Volk, zu seiner sittlich-geistigen Höchstform zu gelangen, die ohne Religion undenkbar ist. Japan hat nun zweifelsohne den Willen und die Fähigkeit, die Spielregeln der Demokratie zu erlernen. Nicht nur diese, die Technik also der westlichen Staatsverwaltung, Gesetzgebung und Rechtspflege — sein Verlangen, zu lernen, was es überhaupt nur immer zu lernen gibt, ist leidenschaftlich und manchmal rührend. Der Junge, der um Mitternacht noch vor seinen englischen Vokabeln sitzt, erstrebt nicht vor allem gute Zensuren, er will durchaus diese Sprache meistern, die ihm das Tor bedeutet zu neuen Welten. Dieser Lernwille Japans stellt eine breite Brücke dar, auf der ihm das Beste begegnen kann, das ihm der Westen zu bieten hat.

Was aber zieht ihm da alles entgegen auf dieser Brücke? Was drängt sich ihm auf mit einer Dauer und Ausschließlichkeit, daß er zuletzt eben glauben muß, der Westen sehe „etwas dahinter", obwohl es elende Mache, reiner Unwert ist. Wenn etwa in amerikanischen Sendern (für die Besatzungstruppen) überhaupt fast nur mehr Jazz zu hören ist, wenn in den Lichtspielhäusern von den gezeigten Filmen unter 100 Streifen 99 künstlerisch wertlos und geistig absolut anspruchslos sind, wenn unter ebensoviel Literaturerzeugnissen, aus dem Abendland eingeführt und über-

setzt — seien es Bücher oder Aufsätze in führenden Magazinen der Wirtschaft, der Kunst, der Kulturkritik —, für ebensoviele die Grundsätze des Christentums so totgeschwiegen werden, als sei dieses die Religion etwaiger Marsbewohner — so muß ja schließlich die breite Masse des Volkes ihr Aufnahmevermögen, ihre Ansprechbarkeit für die Welt des Evangeliums wo nicht völlig verkümmern, so doch bedenklich schwinden sehen. Kulturen bzw. Zivilisationen, denen selber die objektiven Wertmaßstäbe abhanden gekommen, die vor allem mit dem positiven Christentum gebrochen haben, können, selbst wenn sie es wollten, keinen Kompaß mehr mitliefern zu ihrem geistigen oder ungeistigen Export. Es wird geliefert, was Geld einbringt; die Forderung einer Zensur wäre ein Attentat auf die Presse- und Redefreiheit, das Paladion der fortschrittlichen Welt. Oswald Spenglers kulturmorphologische Thesen mögen noch so anfechtbar gewesen sein, ihre Voraussetzungen noch so relativistisch unhaltbar, an ihrem fatalen Ergebnis, daß wir uns wieder in der Verfallszeit des späten Hellenismus bewegen, daß die geistige Versteppung, die Fellachisierung des abendländischen Menschen eingesetzt hat, wird kaum mehr zu rütteln sein. Auch in solchen Perioden noch, ja selbst in einem Orwellschen Staate noch, wird es Konversionen zum Christentum geben, wird der einzelne sich religiös noch erfassen lassen. Daß aber ein ganzer Volkskörper, in dieser Weise sozusagen morphium- oder heroinsüchtig geworden, auf die gesunde und starke Kost der Heilsbotschaft reagieren werde, wie etwa Widukinds Sachsen zu Karls des Großen Zeiten, das scheint schwer zu glauben. So einem Intellekt mag die Bibel ein bedeutendes Buch bleiben, stellenweise recht lesenswert, wie es Koran- und Vedanta-Abschnitte auch sind; in ihr sich aber geistig ansiedeln zu sollen, erscheint ihm absurd. Sein Zuhause wird er gegen nichts in der Welt mehr eintauschen — den Platz vor dem Fernsehschirm der Zukunft, der ihm, so oft er nun will, den Boxkampf, das Fußball- oder Baseballspiel, vor allem aber die „show" mit dem Jazzsong, den reinsten Ausdruck seiner selbst, beschert.

Das japanische Volk erscheint noch hundertmal zu gut und zu gesund für diesen Abstieg, und dieser Gefahr ist wohl auch leichter zu begegnen als der vorher genannten, wenn eindringlich genug vor ihr gewarnt wird. Verhängnisvoll wäre es nur, zu glauben, katholische Missionsarbeit an einem Volke gedeihe in jedem geistigen Klima. Die Gefahr als solche ist für jedes Missionsland gegeben, nur haben andere Völker — man denke etwa an diejenigen des indischen Raumes — stärkere Abwehrkräfte bereit oder sind von Hause aus ziemlich immun dagegen, denn Japan mit seiner wahren Leidenschaft, sich fast instinktlos dem Fremden auszuliefern.

*

Die Frage, warum der indische Buddhismus vor 1400 Jahren Japan hat so schnell und vollständig erobern können, während es die Missionsarbeit für das katholische Christentum in 70 Jahren auf nur 1 Bekenner unter 1500 Heiden hat zu bringen vermocht, muß den Missionstheoretiker interessieren, den Missionspraktiker beunruhigen. Es ist nun nicht schwer, aus der japanischen Kulturgeschichte, d. h. der damaligen Verfassung des japanischen Volkes und aus der Natur des Mahayana-Buddhismus selber die Momente zu summieren, die der fremdländischen Heilsreligion gegen-

über dem einheimischen Shintoismus, dem noch reichlich primitiven animistischen Volksglauben, zum Siege verhalfen. Gewiß hatte es das Christentum unendlich schwerer. Aber wiederum wird man a priori vermuten dürfen, daß man es auf seiner Seite vielleicht, um es praktisch zu formulieren, nicht allzu geschickt angepackt hat; daß man gerade die Momente in der neuen Glaubens- und Sittenverkündigung zu starr in den Vordergrund treten ließ, auf die das Japanertum nun einmal am geringsten ansprechbar erscheint.

Wer nur immer längere Zeit hindurch mit der japanischen Volksseele in unmittelbare Berührung kommt, wird der Behauptung zustimmen, daß unter den bekannten fünf Lebensformen Eduard Sprangers der Typ des theoretischen Menschen in Japan am wenigsten zu finden ist (dies freilich mit der Einschränkung, daß damit nicht naturwissenschaftliches Interesse, sondern genuine Begabung für Philosopie und Metaphysik in Frage gestellt wird). Man braucht nicht so weit zu gehen, den Japaner für schlechthin alogisch zu erklären, indessen spricht die Tatsache als solche, daß das Land in seiner ganzen Geistesgeschichte noch bis heute keinen wirklich originalen philosophischen Gedanken hat zu produzieren verstanden. Seine Denkweise und damit sein geistiges Interesse ist so sehr auf das induktive Verfahren eingestellt (vor 70—80 Jahren überhaupt erst richtig mit der Naturwissenschaft bekannt worden, leistet es darin heute mehr als jede Nation Südeuropas oder Lateinamerikas), daß es deduktivem Denken in der Regel nicht wirklich zu folgen vermag und Beweise dieser Art, so evident sie sein mögen, keinerlei Eindruck machen.

Der Japaner ist primär emotional veranlagt und praktisch zugleich, er ist ein Tatsachenmensch und ein Tatmensch. Und ist ihm der Wahrheitswert im metaphysischen Bereich mehr oder weniger unzugänglich, so hat er ein um so unmittelbareres Verhältnis zum Wert des Schönen, zur Kunst. Der speziellen Richtung dieser ästhetischen Begabung und ihren Grenzen brauchen wir hier wiederum im einzelnen nicht nachzugehen, vielleicht dient es aber, hinzuzufügen, daß auch sein Kunstschaffen, so feinfühlig es sein kann, nicht sonderlich tief erscheint. Zu ganz großen Entwürfen scheint ihm ebensosehr die Kraft der Konzeption zu mangeln wie auch die Ausdauer des Willens, in der Ausführung mit dem Stoff zu ringen. Die so häufige Vorliebe für das Niedliche verrät eine gewisse Kurzatmigkeit auch in diesem Bereiche. Daß Ausdauer ganz allgemein nicht zu den stärksten Seiten seiner nationalen Charakteranlagen gehört, beklagt der Japaner selber am meisten.

Aus dem Gesagten darf ohne weiteres gefolgert werden, daß dem japanischen Katechumenen an einer möglichst lückenlosen, systematisch-geschlossenen Darstellung des Glaubensgutes nicht eben viel gelegen sein kann. Die Folgerichtigkeit etwa im Aufbau und in den Fragen des Catechismus Romanus, der ja ein dogmatisches Lehrbuch darstellt, nicht ein Religionsbüchlein in unserem landläufigen Sinn, vermag uns zu beeindrucken, nicht ihn. Der heute in Japan zu verwendende Katechismus indessen, das Grundbuch, mit dem der Missionar und sein Schüler gewöhnlich sechs Monate zu arbeiten haben, ist nach diesem Catechismus Romanus zusammengestellt. Der koreanische hat immerhin „nur“ 320 Fragen; für

das gebildetere Japan fand man wohl solch ein Wissen unzureichend, immer wieder kam es zu Katechismusreformen, doch statt zu streichen und zu kondensieren, hat jede Kommission nur wieder neue Lücken entdeckt, und so hat die letzte Ausgabe von 1950 es auf genau 541 Fragen und Antworten gebracht, während diejenige von 1947 sich noch mit ihrer 510 „begnügte". Kommt es auch niemand in den Sinn, solch ein Lehrbuch auswendig lernen zu lassen, so hält es doch schwer, hier mit dem Vorwurf des Intellektualismus zurückzuhalten. Vergleicht man zu der Frage etwa, was der Artikel „Der neue Einheitskatechismus" im Eichstätter bayerischen „Klerusblatt" (Nr. 17 vom 1. Sept. 1951, pag. 252) über das entschlossene Abrücken der Väter des neuen Werkes von der systematischen Theologie zugunsten eines pragmatisch-heilsgeschichtlichen Aufbaus zu verraten weiß, so dürfte a fortiori die gleiche Forderung (sowie die einer wesentlichen Kürzung) für ein so ausschließlich „pragmatisch" denkendes Land wie Japan zu Recht bestehen.

Wiederum sei es nicht im Sinne einer kritischen Forderung, sondern einer rein theoretischen Besinnung als sachliche Feststellung erlaubt, auf die enormen psychologischen Schwierigkeiten hinzuweisen, die dem fernöstlichen Katechumenen und Neuchristen die ausschließlich lateinische Meßfeier verursachen muß, solange er ihr nur mit dem gebräuchlichen Gebetbuch (Kokyokai kitobun) zu folgen vermag. Die japanische Psyche, die so sehr immer wieder neuer Anregungen bedarf, auf diese etwas dürftigen und jahraus jahrein gleichen Texte zu verweisen, die reichen Schätze der Liturgie indes in dem bewegten Wechsel des Kirchenjahres (gewiß nicht absichtlich, wohl aber faktisch) vorzuenthalten, ist u. E. ein zweiter Weg, Suchende eher abzuschrecken denn anzulocken. Daß auch in der japanischen Pfarrkirche kaum mehr die Hälfte der Männerwelt im sonntäglichen Gottesdienst zu finden ist, hat wohl nicht nur die häufige Sonntagsarbeit in Japan zum Grunde, sondern eben auch die Langeweile, der allzu viele nicht mehr Herr zu werden vermögen, weil sie sich geistig nicht mit dem Vorgang am Altare zu beschäftigen wissen.

Wenn ein Lehrgut vom Gehalt der katholischen Heilswahrheiten und ein Kult vom Reichtum und der Schönheit der katholischen Liturgie 70 Jahre lang praktisch fast vergeblich an die Türe Japans pochten, so muß es der missionstheoretischen besinnlichen Rückschau auf diese durch den Krieg abgeschlossene Periode gestattet sein, gerade auch in solchen Inkongruenzen zwischen der Verkündigungspraxis und den psychologischen Voraussetzungen im Volkscharakter mit einen Erklärungsgrund zu sehen. Die starke und sprunghafte Vermehrung der Missionskräfte in diesem Lande aus allen katholischen Ländern des Westens bedingt ja für sich allein noch keine Änderung oder Vertiefung der Missionsmethoden; im Gegenteil besteht die Gefahr, daß jede Genossenschaft auf gut Glück ihren eigenen Weg oder ihre in anderen Ländern geübten Traditionen versucht und so die mangelnde Einheitlichkeit zum Teil wieder an Stoßkraft einbüßen läßt, was die große Anzahl sonst in die Breite erhoffen ließe. Uns jedenfalls scheint die große Wende in der modernen japanischen Missionsgeschichte, trotz der relativ erheblichen und so erfreulichen jüngsten Erfolge, so lange noch nicht gekommen, als nicht auch um eine grundsätzliche Vertiefung der Methoden gerungen wird, diesen Erfolgen Dauer zu ver-

leihen und sie weiter zu steigern. In diesem Sinne möchte es nicht ein Spiel einer müßigen Phantasie sein, sondern ein positiver Beitrag zur Frage der Katechumenatserziehung, wenn im folgenden zum Schlusse ein grundsätzlich neuer Weg zu ihr ergrübelt wird; das gewichtlose Traumbild einer fernen Zukunft vielleicht, indessen der recht gewichtigen, weil recht erfolgreichen Praxis einer fernen Vergangenheit seltsam nahekommend.

3. Vision eines Katechumenates der Zukunft in Japan

Sein Hauptkennzeichen wird sein, daß es die Taufbewerber zu aktiver Teilnahme am Pfarrleben erziehen will, daß es primär nicht darauf ausgeht, ein System von Glaubenssätzen zu übermitteln, sondern den Adepten an ein Tun zu gewöhnen, an das Beten nämlich und den Mitvollzug des Kultes der Kirche. Der sonntägliche Kirchgang ist nach Verlauf dieses Noviziatjahres — normalerweise dauert das Katechumenat 14 Monate — dem Täufling zur vertrauten Gewohnheit geworden, nicht zu einem Opfer, das er mit der Taufe auf sich nimmt. Die Eucharistiefeier selber zeigt dann freilich auch ein verjüngtes Gesicht; die Arbeit der liturgischen Erneuerungsbewegung, längst in den Händen ihrer berufenen Sachwalter, der Bischofskonferenzen der einzelnen Länder, hat hierin ihre Krönung und ihren Abschluß erfahren. Die Regel ist, daß das Meßopfer wieder zu einer Abendmahlsfeier wurde, nicht zu der eines Morgenmahles, zumal an den Sonntagen, so daß niemand auch in Japan oder China durch Berufsarbeit am Besuch gehindert wird.

Der heilige Raum birgt dann (soweit es geschehen kann; Neubauten nehmen von vornherein darauf Bedacht) zwei Schwerpunkte, den beiden Brennpunkten einer Ellipse gleich: den Taufbrunnen und den Altar; auch ersterer ist erhöht, vor allem in Missionsländern, und in Material wie Formengebung von würdigster Ausführung. Um ihn geschart, finden die Katechumenen dort ihre besonderen Plätze, von denen aus sie unter den Augen der Gemeinde den Vorgängen am Altar gut zu folgen vermögen. Die Eucharistiefeier nun, überhaupt nicht mehr anders denkbar sonntags denn als Gemeinschaftsmesse (die stillen Messen zur Begleitung eines Kirchenkonzertes sind verschwunden), ist in ihrem ersten Teile wieder wie in den alten Zeiten, was eben ihr Name sagt, eine Katechumenenmesse, Gebet der Gemeinde und Unterricht. Da der letztere in fernöstlichen Ländern nicht gut in einer antiken Sprache des Westens erfolgen kann, bedient er sich der Landessprache, die ganze Meßfeier mit Ausnahme des Kanons zwischen Präfation und Paternoster verwendet die vom Landesepiskopat geschaffene und von Rom autorisierte Übertragung des Missale Romanum.

Episteln und Evangelien erfuhren teilweise — vorab für die Sonntage nach Pfingsten — eine Umgestaltung, d. h. eine andere Perikopenauswahl. Der Taufbewerber erlebt im Kirchenjahr, dessen heilige Zeiten die Liturgiereform noch strenger und eindrucksvoller zur Geltung brachte, in sakraler Dramatik und Pragmatik den Verlauf der Heilsgeschichte, den gesamten Inhalt des Credo. Das Katechumenat beginnt in der Regel am Sonntag Septuagesima und endet in der Osternacht des folgenden Jahres. Der Vater-Gott als Schöpfer der Welt, Paradiesesglück und Sündenfall

der ersten Menschen, Patriarchenzeit, auch heute die Themen des Breviers für die Vorfastenzeit, stehen in den Perikopen und Homilien vor dem Taufschüler auf als der Beginn seiner Heilsgeschichte, um dann in der Quadragese und Osterzeit abgelöst zu werden — ganz wie in der altapostolischen Verkündigung auch — von den zentralen Vorgängen der Erlösung, der Passion und Verklärung Christi. Artikel für Artikel lernt der Täufling sein Credo verstehen bis zur Communio Sanctorum (Allerheiligen — Allerseelen) und zur christlichen Eschatologie, der vor allem der Advent und die Weihnachtszeit sich widmen. Es versteht sich von selbst, daß ihm im Verlauf des Jahres sein Mentor, der Taufpate, hilft, diese Perikopen auch in der Bibel zu finden, die sein Lebensbuch werden soll.

Episteln und Homilien bringen ihm die Pflichten des christlichen Lebens nahe. Trägt er jeden Sonntag nur einen Leitsatz davon nach Hause, so genügt das, wie es 1500 Jahre genügt hat, eines geschlossenen Systems katholischer Morallehre bedarf es nicht weiter. In der Quadragese des folgenden Jahres wird der Taufbewerber sodann, wenn er sich das Jahr über bewährte, zu einem besonderen Kurs zugelassen, der ihn zwei- bis dreimal in der Woche noch spezieller mit den Sakramenten der Kirche und ihrer Liturgie vertraut macht. Auch werden die Exorzismen des (Erwachsenen-)Taufritus an den früher dafür vorgesehenen Tagen der Fastenzeit im Beisein der Gemeinde vorweggenommen. Die Ostervigil, mit größtmöglicher Pracht gefeiert, bildet endlich den großen Tag, vielmehr die große Nacht seines Lebens.

Altar und Kultfeier sind auch sonst die Stätten und Stunden, wo für den Katechumenen sichtbar die katholische Aktivität und die katholische Caritas ihre Weihe erhalten. Das Amt der Meßdiener wird nach Möglichkeit den eifrigsten unter den Jungmännern anvertraut; Akoluthendienst, Lektorat, Kirchenschließeramt leben wieder auf in den Händen gereifter Männer, desgleichen das Diakonissentum der Matronen. Aus dem Kommuniongitter ist längst wieder eine Kommunionbank geworden mit mensaähnlichem Abschluß, an sie treten Sonntag für Sonntag die Gläubigen nach dem Credo heran — nur sie, noch nicht auch die Katechumenen — zum Opfergang. Dem Osten ist es noch vertrauter, auch der Gottheit mit einer Gabe zu nahen. Kein Haus wollte nachher zum Opfermahl wieder erscheinen, hätte es nicht zuvor an der gleichen Stelle sein Scherflein niedergelegt, den Armen der Gemeinde zu dienen.

*

Dieser Art sucht das Katechumenat den künftigen Christen in erster Linie ein Tun beizubringen, eine Lehre freilich auch, aber nur so weit, als der sinnvolle Vollzug des Tuns dies erfordert. Wenn sonst in der Erziehung das Schaffen von guten Gewohnheiten geradezu alles bedeutet, wie sollte die Katechumenatspädagogik darauf verzichten können? Es ist unvergleichlich wichtiger, etwa einen guten Akt der Reue erwecken zu können, als sich einzuprägen, daß es natürliche und übernatürliche, vollkommene und unvollkommene Reuearten gibt und daß sie innerlich, allgemein usw. sein muß (13 Fragen allein schon befassen sich im japanischen Katechismus nur mit Wesen und Eigenschaften der Reue). Erziehung und Ge-

wöhnung zum Beten muß uns unendlich höher stehen, als zum Wissen um das Gebet zu erziehen.

Da sich Gewohnheiten nicht in wenigen Wochen erzielen lassen, darum die längere Dauer des Katechumenates. Sie ist gleichwohl weder für den Parochus unbillig noch für den Taufschüler selber. Es wird ja von diesem nur gefordert, was er vom Tag der Taufe an sein Leben lang üben wird. Die Taufprüfung erstreckt sich bloß auf die notwendigsten Gebete und die Grundwahrheiten des Christentums, die Formulierung der letzteren bleibt zudem dem Taufschüler überlassen. Der Missionar seinerseits findet sich auch entlastet, er braucht nicht mehr jeden Bewerber einzeln zu unterrichten und darf den größten Teil seiner Zeit der Sonntagspredigt und der möglichst schönen Gestaltung der Eucharistiefeier und der besonderen Kirchenjahrsfeiern (Advent- und Weihnachtsfeiern, Buß- und Passionsandachten, Maimonat usw.) widmen. Der sechswöchige eigentliche Katechumenatsunterricht genügt vollauf, das wünschenwerte persönliche Band zwischen ihm und seinem Taufkind zu knüpfen.

Im Umgang mit seinem Taufpaten — sein Amt ist eines der wichtigsten im Laienapostolat und wird in der Regel von älteren und angesehenen Gemeindegliedern verwaltet, Lehrern etwa, Ärzten, Juristen — erfährt der Taufschüler des weiteren, was die christlich-katholische Haltung ist gegenüber allen Formen der modernen Unkultur. Nicht nur negativ soll er dagegen gefeit werden. Die Technik der Zukunft verbilligt Filmapparate, Radio- und Fernsehgeräte soweit, daß auch ärmere Pfarreien für ihre Pfarrheime solche Ausgaben erschwingen können. Längst sorgte ein das ganze Land umspannender Verleihbetrieb der katholischen Filmzentrale dafür, daß die hochwertigsten Filme der Weltproduktion in etwa monatlichen Bildungsabenden gezeigt werden können und die Christen sich mit der Zeit selber, gefördert durch kluge einführende Worte von Kundigen, instand gesetzt sehen, das Echte und Gesunde vom Schein und der Fäulnis zu unterscheiden.

*

Ob so ein Traum je Aussicht hat, der Verwirklichung näherzukommen? Mag es ein Traum bleiben, es muß auch Träume zu hüten geben. Was wir wirklich hoffen, ist dies: daß die liturgische Erneuerungsbewegung gerade aus dem Wissen um ihre eminente Bedeutung für das Heidenapostolat im allgemeinen und die Katechumenatspraxis im besonderen die Antriebe schöpfe, unentwegt weiterzuschreiten; und daß die Missionen in der Theorie wie vor allem in der Praxis immer wieder ihre Methoden schöpfen und inspirieren möge aus dem Jungbrunnen der Liturgie und ihrer Geschichte; aus jenen Tagen etwa, da ein Gregor der Große beides verstand, Liturgie wachsen zu lassen wie ein kundiger Gärtner, und Missionsgeschichte zu machen, indem er Augustins Mönche nach Britannien sandte, wohlversehen mit weisen Maximen.

Ohne es schon klar zu wissen, sucht ja auch der Katechumene, in Japan nicht weniger als anderswo, unmittelbar den Heilsweg, und es ist besser, in der ersten Stunde schon mit ihm aufzubrechen, statt ihn ein halbes Jahr zu belehren, wie er ihn gehen kann, wenn er einmal die Taufe genommen. Was ein Klassiker der alten Katechumenatszeit, Cyrill von Alexandrien,

n einem anderen Zusammenhang schreibt (über Joh. 6,57), darf wohl auch n einem allgemeineren Sinne gelten: „Wir aber, wenn wir das ewige Leben erlangen wollen, wenn wir den Spender der Unsterblichkeit in uns u haben ersehnen, ja, so machen wir uns doch auf, voller Freude, solchen Segen zu empfangen! Hüten wir uns doch, daß der Teufel uns nicht etwa ls einen Fallstrick eine Gottesfurcht aufdränge, die uns zum Schaden ereichte . . . (ne loco laquei damnosam religionem diabolus nobis praetenat) . . . Wann denn willst du eigentlich würdig sein? Wann willst du Christus dich ausliefern?“

Dies ist es, den Katechumenen veranlassen, schon dem noch kaum gehnten Herrn sich auszuliefern. Oft machen Missionare in Japan die Wahrehmung, daß Christen zu eng an ihren Tauferzieher, den Shimpu, der hnen den Unterricht erteilte, gebunden erscheinen. Führt sie Beruf und Leben dann in eine andere Stadt, wo Missionare eines anderen Ordens nd einer anderen Nation tätig sind, so suchen sie mit diesen ernstlich einen Anschluß mehr; es ist ihr Shimpu nicht mehr, er weiß ja nichts on ihnen. Auch des Heilspädagogen Ziel muß es sein, sich überflüssig zu nachen. Quia unus est magister vester, Christus.

Ancient Christian Writers

eine amerikanische Väterausgabe

Sammelbericht
von Adolf W. Ziegler, München

I.

Seit 1946 erscheint in den USA eine neue Väterausgabe, für die zwei bekannte Gelehrte zeichnen, der Professor für Alte Kirchengeschichte und Christliche Archäologie Dr. Johannes Quasten und der Professor für patristisches Griechisch und Kirchenlatein Dr. Joseph C. Plumpe, beide an der Kath. Universität Washington. Verlag ist The Newman Bookshop, Westminster: Maryland, USA, von Band 5 ab The Newman Press genannt. Das Unternehmen ist auf etwa 120 Bände berechnet, mit ungefähr hundert Mitarbeitern, aus USA, Irland, England und von überall her, wo in den Universitäten, Collèges und Seminarien englischsprechende Gelehrte sind, so z. B. aus Rom, aus dem Irak, selbst aus Indien; 50 % der Mitarbeiter sind Amerikaner, außer den Katholiken haben auch Anglikaner ihre Mitarbeit zugesagt. Weiter hört man, daß in London eine britische Ausgabe der Ancient Christian Writers (= ACW) erscheinen soll. Wie die wenigen obigen Angaben zeigen, handelt es sich um ein imponierendes und monumentales Unternehmen, das die Herausgeber und der Verlag veranstalten, ein Unternehmen, das einem dringenden Bedürfnis in der englischsprechenden Welt nachkommt.

Zweck der Ausgabe ist: Nicht bloß Fachleute und Gelehrte, jedenfalls sie nicht allein, auch nicht bloß Katholiken, sondern alle anzusprechen, welche die Werke der Kirchenväter, dieses kostbare Erbe des Altertums, zu schätzen wissen. Dargeboten werden diese Werke in einer guten englischen Übersetzung, die immer den Urtext zugrunde legt, die dazu den Grundsatz befolgt, zum modernen Leser in seiner Sprache zu reden. Beide Erfordernisse, nämlich treue Übersetzung und gute Lesbarkeit, sind, soweit ich als Ausländer mit anderer Muttersprache urteilen kann und darf, erfüllt. Zu einem solchen Urteil berechtigen uns auch die bekanntgewordenen Stimmen aus der World Opinion, welche das klare, ausgezeichnete, dem modernen Sprachempfinden angemessene (clear and idiomatic) Englisch loben. Das muß auch bei dieser unserer zunächst an deutschsprechende Leser gerichteten Sammelbesprechung gesagt werden, daß man sich leicht und schnell in die Bände der ACW einliest, eben wegen der guten Lesbarkeit selbst für solche, die nicht über große englische Sprachkenntnisse verfügen. Das Format ist handlich, etwas größer als die deutsche Bibliothek der Kirchenväter (= Bkv) in der 2. Auflage, die Aufmachung ist vornehm, würdig, das Papier ist gut und der Druck mit großen Lettern ist ausgezeichnet, eine wahre Wohltat für die Augen, welche die rechte Disposition schafft zum Empfang der inneren Wohltaten der Väterlesung, und, das sei auch dankbar anerkannt, dem aufgestellten Prinzip der Lesbarkeit auch

ach außen hin entspricht. Die Anordnung des Textes ist großzügig, es ird nicht mit dem Raum geknausert, und es wird, wie es der Sinn verngt, der Text in viele Abschnitte gegliedert, was wiederum der Lesbareit und dem besseren Verständnis zugute kommt.

Veil alles so gut und praktisch und großzügig angelegt ist, deshalb glaube ich einen orschlag machen zu dürfen oder vielleicht sogar mehrere: Die Anmerkungen mögen icht mehr am Schluß des Buches gedruckt werden, sondern am Fuße der Seite, zu er sie gehören. Es ist nämlich lästig, wenn man immer wieder rückwärts nachschlaen will und muß, ja es wird ein langes Suchen daraus, wenn man in einem Band, ie Bd. 1 oder 6, mehrere Werke vor sich hat, die jedesmal ihre eigene Numerierung on eins ab haben. Suche ich also z. B. in Band 1 eine Anmerkung zum Römerbrief es Ignatius, so muß ich zuerst in den *Notes* den Römerbrief suchen und dann die nmerkung. Das alles fällt weg bei Fußnoten. Eine Kleinigkeit wäre es auch, auf en Buchrücken und den zugehörigen Umschlag und auch vielleicht auf die Titeliten außen und innen die Nummer des Bandes in der Reihe zu drucken. Es wird och immer zitiert ACW 4 usw. Je größer die Reihe wird, desto mehr braucht man uch die äußere Numerierung. So wäre einem Mangel abgeholfen, der sich bei anderen äterausgaben, etwa bei den beiden Reihen der „Bibliothek der Kirchenväter" oder eim Berliner Corpus (GCS) so lästig bemerkbar macht. Eine Frage ist, ob der Vunsch, auf der einen Seite den Urtext, auf der anderen die Übersetzung zu haben, efriedigt werden kann. Es wäre sicher das Ideal einer Ausgabe, Urtext, Übertzung, Kommentar, alles vereint zu haben, so haben wir es bei einigen Bänden er französ. *Sources Chrétiennes* und der italienischen *Corona Patrum Salesiana* der bei *Waszink*, Tertullian, De Anima, oder *Meecham*, Diognetbrief. Die weiteren reise, an die sich die ACW wenden, werden ja weniger wie der Fachmann den rtext wünschen, auch würde der Umfang der Gesamtausgabe wesentlich vergrößert nd andere wissenschaftliche und technische Schwierigkeiten würden sich einstellen. och wäre es bei dem Gespräch über eine so gute Ausgabe wie die ACW sicher eine nterlassung, wenn nicht auch über diesen Punkt gesprochen würde.

er Aufbau jedes Bandes ist gleich, immer Einleitung, Text, Anmerkungen nd ein ausführlicher Index. Der einzigartige Vorteil der ACW besteht eben den genannten Vorzügen in den Anmerkungen, die oft K o m m e n t a r e n gleichkommen. Endlich haben wir auch bei den Kirchenvätern icht nur Einzelausgaben mit Kommentaren, sondern, wie bei den Büchern er Hl. Schrift, eine große Sammelausgabe mit zuverlässigen Erläuterungen. as hat uns bisher gefehlt und ACW ist das erste Unternehmen, das in iner Art mutig diesen Schritt tut, und zwar mit einem sichtbaren Erfolg. Ver künftighin Kommentare zu den Väterschriften sucht, kann an den CW nicht mehr vorübergehen. Für uns in Deutschland erschließen die rläuterungen auch viele Literatur in englischer Sprache, die uns bisher erschlossen oder unbekannt blieb; das gleiche tut übrigens auch die nun n 1. Band vorliegende neue „Patrology" Quastens.

as Ganze der ACW ist ein repräsentatives Symbol für den Katholizismus n den USA, ein wahres Standardwerk. Da bei uns die Kenntnis der engschen Sprache weit verbreitet ist und da die Ausgaben auch für uns so ut lesbar sind, und schließlich die Preise der einzelnen Bände erschwingch sind, so werden die ACW gewiß auch bei uns gute Aufnahme finden.

Vir wollen zunächst einen Überblick über die bis zum Abschluß dieses Sammeleferates (Ende Jan. 1952) erschienenen Vätertexte mit Angabe des Übersetzers bzw. ommentators geben und dann in die Besprechung der einzelnen Bände eintreten:

1. Band, I. Clemensbrief und Briefe des Ignatius v. Ant., J. A. Kleist;
2. „ Augustin, De catechizandis rudibus, J. P. Christopher;
3. „ Augustin, Enchiridion de fide spe et caritate, L. A. Arand;

4. „ Julian Pomerius, De vita contemplativa, M. J. Suelzer;
5. „ Augustin, De sermone Domini in monte, J. J. Jepson-Quasten-Plumpe;
6. „ Didache, Barnabasbrief, Polykarp-Brief(e) und -Passio, Papiasfragmente, Diognetbrief, J. A. Kleist;
7/8. „ Arnobius v. Sicca, Adversus nationes, G. E. McCracken;
9. „ Augustin, De quantitate animae, De magistro, J. M. Colleran;
10. „ Athanasius, Vita Antonii, R. T. Meyer;
11. „ Gregor d. Gr., Regula pastoralis, H. Davis;
12. „ Augustin, Contra academicos, J. J. O'Meara;
13. „ Tertullian, Ad ux., De exhortatione castitatis, De monogamia, W. P. Le Saint.

II.

Der englische Titel der Gesamtausgabe lautet: Ancient Christian Writers, The Works of the Fathers in translation.

Nr. 1 James A. Kleist, S. J., The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch, 1946, Neudruck 1947, VII + 162 S., 2,50 Dollar.

Von James A. Kleist lesen wir, daß er Begründer und Herausgeber des „Classical Bulletin" und Professor der klassischen Sprachen an der St. Louis University ist bzw. war, er ist einstiger Schüler von U. v. Wilamowitz-Moellendorff. Seine hervorragenden Kenntnisse des Griechisch der Koine befähigten ihn zu der sorgfältigen, treffsicheren und flüssigen Übersetzung und Erklärung von 1 Cl und der Ignatianen. Man merkt ihm den geschulten Philologen an, denn er gibt sich große Mühe, den richtigen Wortsinn herauszustellen und er gewinnt dem Text manche interessante Nuance ab. Zu gewissen schwierigen Stellen bietet er eine klare und ungezwungene Lösung an, die er vor allem der Hl. Schrift und dem Autor selbst entnimmt. Er behauptet nicht zu viel, läßt lieber die Frage Frage sein, als daß er noch nicht spruchreife Dinge übers Knie abbrechen würde. Gewiß steht z. B. bei Knopf in Lietzmanns Handbuch zum NT, Erg.-Bd., mehr zu lesen und man könnte über diesen und jenen Punkt mehr sagen, gewiß kennt er und benützt er die Erklärungen etwa eines Lightfoot oder Knopf, aber er geht eigene Wege und denkt immer an den weiteren Kreis seines Publikums, das sich nicht in Detailfragen verlieren möchte und für seine religiöse Praxis auch etwas haben möchte. Auf literarkritische und religionsgeschichtliche Fragen, so auf die vielbesprochene Frage nach dem Hellenismus des 1 Cl geht er wenig ein. Ich glaube aber, daß solche Fragen schon wegen des Kolorites, das sie tragen, auch weitere Kreise interessieren würden und erörtert werden können, ohne Gefahr für irgend jemand. Es wäre also zu 1 Cl 55 etwas zu sagen von denen, die sich auf Orakelsprüche hin selbst geopfert haben, von einem Kodros, Leonidas, P. Decius Mus u. a.

Wie man auch das Verhältnis von 1 Cl zur Stoa sehen will, nach den Forschungen von Harnack, Knopf, Sanders, Bardy, und neuestens Eggenberger wird man nicht mehr sagen können, wie S. 103 steht, daß unter den Apostol. Vätern unser 1 Cl „*Removed from the Hellenistic philosophy and rhetoric of the time*" sei; Kleist weist übrigens S. 108 A. 68 selbst auf die Stoa hin. Ein Beispiel für die gute Übersetzung Kleists ist S. 30 zu 1 Cl 34,7: *kai haemeis ... en homonoia epi to auto synachthentes tae syneidaesei ... boaesoomen ...* Knopf 102 zu 7 meint, daß *syneidaesis* hier nicht gutes Gewissen, sondern innere Anteilnahme heißen könne, und übersetzt deshalb 103: Und auch wir, einmütig und andächtig versammelt; Zeller in BKv 35,48 hat schon etwas besser: Auch wir, in Eintracht versammelt, einmütigen Sinnes;

lie beste Übersetzung scheint mir die Kleists 30 zu sein: *And so we, too, being dutiully assembled with one accord.* Diese Übersetzung kommt dem gleich, was Knopf 46 zu *syneidaesis* in 1 Cl 2,4 sagt, daß es innerliches Bewußtsein einer auferlegten Verpflichtung bedeutet. Der Dativ *tae syneidaesei* ist der Dativ der Beziehung, so Blaß-Debrunner, Gramm. d. ntl Griechisch. 8. Aufl. Göttingen 1949, 91 § 197. Bei unserer Stelle liegt der Nachdruck offenbar auf der Gemeinschaftsverpflichtung, daher die Häufung der Ausdrücke für die Gemeinschaft: *homonoia, epi to auto, synachthentes, ioos ex henos stomatos,* auch das *syn* in *syneidaesei* reiht sich hier an und ist wohl bewußt gesetzt worden. Man kann den Gedanken in drei Teile zerlegen: 1. der Gemeinschaftsgedanke, 2. die von Gott auferlegte Verpflichtung, 3. das wache Bewußtsein der gottauferlegten Verpflichtung. Im Deutschen wäre also zu übersetzen: Wir wollen einmütig versammelt im Bewußtsein unserer gemeinsamen Verpflichtung wie aus einem Munde rufen. Zu bemerken ist, daß W. C. van Unnik, *1 Clement 34 and the „Sanctus"*, Vigiliae Christianae V (1951) 230 f. das *syneidaesis* mit *compliance with the will of God* wiedergeben will, unter Berufung auf Windisch H., Die Kath. Briefe, 2. Aufl. Tübingen 1930, 64 „Bewußtsein um Gott... die innere Gebundenheit an Gott". Man nehme hierzu auch andere Übersetzungen, so die italienische von Bosio G., *I Padri Apostolici,* I., Torino 1940 (= *Corona Patrum Salesiana,* Ser. greca 7) 148: *Anche noi dunque, riuniti insieme in concordia dalla comunanza di sentimenti,* wo das Bewußtsein der Gemeinschaftsverpflichtung gut ausgedrückt ist; ähnlich hat Giordani I., *S. Clemente Rom., Lettera ai Corinti,* 2. Aufl., Roma 1944, 44: *Anche noi quindi, raccolti in concordia verso un identico fine da un comune sentimento,* wo die Gottbezogenheit der Verpflichtung noch dazu genannt wird; schließlich die interessante Übersetzung ins Spanische von Huber Sigfrido, *Los Padres Apostolicos,* Buenos Aires 1949, 135: *Asimismo nosotros, que la comunidad de sentimientos ha aunado en concordia y en un solo cuerpo, clamemos.*

Unter den Ignatianen gibt Kleist im 1. Teil des Eph ausführliche Worterklärungen, S. 122 A. 27 zu 9,2 S. 64 sind zu *Christophoroi* antike Parallelen angeführt. Zu Eph 19,1 S. 67 *in the stillness of God* = *en hacsychia theou* ist zu sagen, daß der Begriff der Stille, Ruhe, des Schweigens ja bei Ign mehrmals vorkommt, vgl. Eph. 6,1 und 15, 1 und 2 und die berühmte Stelle Magn 8,2; dazu Chadwick Th., *Silence of the bishops in Ign,* HarvThRev 43 (1950) 169—172; natürlich taucht hier die Frage nach etwaigem Einfluß vorchristl. oder christl. Gnosis auf.

Zu der Stelle Ign Rom 6,2: Laßt mich reines Licht empfangen, wenn ich dort bin, werde ich Mensch sein, hat Kleist 136 A. 21 die gute Erklärung: Die Vollendung des Menschentums wird erst erreicht, wenn wir das ewige Heil erlangt haben, dann sind wir Menschen im Vollsinn des Wortes. Eine weitere Frage ist hier auch erlaubt: Denkt sich Ign das Heil als debitum naturae? — Bei der strittigen Interpunktion Ign Philad 8,2 schließt sich Kleist denen an, die das Komma v o r Evangelium setzen, nicht nach, und übersetzt daher 88/138: *in the Gospel I do not believe;* anders hat BKv 35,145.

Die Bemerkung S. 143, daß Ign *without literary aim or ambition* schrieb, stimmt insofern, als ihn kein Ehrgeiz mehr beseelte in seinem glühenden Verlangen nach Christus. Aber bei der Bildung, die Ign genossen hat, und bei der Sorgfalt, die der Mensch der Antike auf die Briefkunst verwendet hat, ist auch von Ign eine Bemühung um stilistische Form nicht ausgeschlossen, ja sie tritt hervor, wie in dem Wortspiel ad Polyc 1,3, das von Kleist 96 trefflich übersetzt ist: *The greater the toil, the greater the reward,* wobei Kleist richtig das zweite Mal auch den Komparativ gesetzt hat, weil das Griechische den komparativen Gebrauch von „poly" kennt. Andere Wortspiele bei Ign sind Smyrn 4,2; 8,2 oder ad Polyc 3,1. Was die Beherrschung der Ausdrucks- und Klangmittel der griech. Sprache betrifft, so genügt wohl schon der einzige Hinweis auf die Musik des bekannten Satzes Rom 2,2: *kalon to dynai apo kosmou pros theon, hina eis auton anateiloo.* Hier übersetzt Kleist, indem er den Satz in seine einzelnen Gedanken zerlegt: (S. 81) *How glorious to be a setting sun — away from the world, on to God! May I rise in His presence!* Der Sinn ist zweifellos richtig wiedergegeben, aber die Kunstprosa und Musik immer mitzuübersetzen, gelingt auch bei bestem Willen und Können, wie es Kleist aufweisen kann, nicht immer. Dagegen ist prägnant formuliert, fast besser wie das Griechische in Smyrn 2 finis: Kleist 91: *as their notion, so their end.* — Zu Kleist siehe weiter das bei Band 6 Gesagte.

No. 2 Joseph P. Christopher, St. Augustine, The first catechetical instruction, 1946, 171 S., 2,50 Dollar.

Christopher hat schon 1926 in einer größeren Ausgabe unsere Schrift übersetzt und kommentiert. Unsere Ausgabe ist eine kürzere Neubearbeitung, die den Zwecken der Gesamtausgabe angepaßt ist. Es ist ganz recht, daß einmal nicht mit den Confessiones oder der Civitas Dei begonnen wird, sondern mit der ersten Katechetik, deren Grundsätze nie veralten und die gerade in Amerika-USA mit seinem hochentwickelten katholischen Schulwesen und dem großen Interesse auch der weiblichen Orden für die Patristik den ersten Platz in der Reihe der Augustinusbände einnehmen darf. Über die Güte der Übersetzung zu urteilen steht anderen zu, jedenfalls ist der Kommentar eines durch seine Studien in Washington, Oxford und Berlin so qualifizierten Gelehrten wie Christopher ausgezeichnet, nach Gehalt und Umfang, denn von den 171 Seiten sind 75 Text, 59 Kommentar, 9 Einleitung und 18 ein ausführlicher Index.

Augustin gibt uns also ein Handbuch der Katechese und eine Musterkatechese, außerdem wertvolle Nachrichten über Leben und Kultur in Nordafrika. Christopher ist nicht nur Patristiker, sondern auch Literaturwissenschaftler, der, wie einst Bardenhewer, die sprachliche und stilistische Eigenart und Kunst seines Autors sieht, bei Augustin also nicht nur die theologischen Sätze, sondern auch die Eleganz und Schönheit der Sprache und den epigrammatischen Stil zu würdigen weiß. Er macht darauf aufmerksam, wie Aug. zweierlei Stil anwendet, wenn er theoretisiert und wenn er praktische Anwendungen im Auge hat. Der Kommentar begnügt sich nicht mit Philologie oder Literaturwissenschaft, sondern erörtert auch praktisch-didaktische Fragen, an denen der Lehrer und Katechet beteiligt ist. Neben den Parallelen, die er aus Aug. und anderen Schriften beibringt, liebt er es, auch Newman zu zitieren. S. 135 A. 243 = Kap. 21,11 (S. 68) zieht er die Lesart *caritate* vor, obwohl die Vulgata und Vetus Latina bei 1 Tim 2,2 *castitate* lesen. Die neue Ausgabe in den Script. Christ. Primaevi III, Haag 1947, von Sizoo (zu der Souter in Misc. Agost. II, Rom 1931, 253—255 zu nehmen ist) läßt im Text *castitate* stehen, doch verdient *caritate* den Vorzug, denn es gibt einen besseren Sinn und Aug. liest, wie Christ. bemerkt, in seinen anderen Werken *caritate*. Kap. 22,6—(40) S. 71 nennt er S. 137 A. 257 die vielleicht stilistisch beste Stelle des ganzen Werkes, wegen der darin enthaltenen *amplificatio*.

Christopher benützt für seine Übersetzung den Mauriner Text, wie er in der Krügerschen Ausgabe von De cat. rud. zugrunde gelegt ist.

No. 3 Louis A. Arand S. S., St. Augustine, Faith hope and charity, 1947, 165 S., 2,50 D.

In diesem zwischen 420 und 423 für einen gewissen Laurentius verfaßten Enchiridion klingt noch etwas nach von den Kontroversen, die Aug. geführt hat, so in dem Exkurs über das Übel und über das Geheimnis der Gnadenwahl. Die Gnadenlehre nimmt überhaupt einen guten Teil des Buchs ein, die Lehre von der Unverdienbarkeit der Gnade und von der absoluten Freiheit Gottes, in Kap. 25 (S. 91 —) die Lehre von der Prädestination, von der Arand 141 A. 329 betont, daß, wo Aug. in unserem Buch ohne nähere Bestimmung von Prädestination spricht, die Menschheit nach dem Sündenfall gemeint ist.

Aug. unterscheidet klar die *crimina* = schweren Sünden von den *peccata quotidiana, minuta, venialia* (vgl. S. 133 A. 208 u. 214). Die Sünde besteht nach Kap. 17 darin, daß die Menschen *quibusdam humanis motibus deficiant ad se ipsos*. Auch Arand zeigt fast in jedem Kapitel die Stilformen der Sprache Augustins auf. Das Wort-

piel Kap. 5: *magis facienti quam patienti obsit omne peccatum* übersetzt Mitterer n BKv 49,407: schadet ja doch jede Lüge mehr denjenigen, die sie sagen, als denenigen, die sie tragen; Arand 25: *every sin harms him who commits it more than ne one against whom it is committed.* In der Schrift Augustins kommen neben einer Prädestinationslehre noch Sonderlehren und eigenartige Gedanken vor, wie n Kap. 29 vom Nutzen der für die Toten aufgeopferten Werke, Meßopfer und Almosen; diese verschafften nach Aug. sogar den Verdammten eine Erleichterung, nd Aug. läßt die Möglichkeit einer zeitweisen Milderung oder Unterbrechung ihrer trafen offen. Aug. hat, wie Arand 144 f. bemerkt, früher in diesem Punkte eine trengere Haltung eingenommen, u. a. wird hiezu Merkles Studie über „Aug. üb. Unterbrechung d. Höllenstrafen", Aug. Festschrift d. Görresges. 1930 zitiert.

Die Erläuterungen Arands zu dem Buche, das in die Tiefe der Augustiischen Theologie führt, sind kurz und treffend, die guten Anmerkungen ler Ausgabe J. B. Faures (Rom 1755, Neapel 1847) sind auch benützt. Zurunde liegt der Übersetzung die Textausgabe von Krabinger bzw. Scheel. Die bisherigen Übersetzungen werden verschiedentlich berichtigt und ergänzt. Im gleichen Jahre wie Arand ist der Text von Sizoo wie oben erausgegeben worden.

No. 4 Mary Josephine Suelzer, Julianus Pomerius, The contemplative life, 1947, 220 S., 2,50 Dollar.

Schwester Mary Josephine von der Kongregation der Sisters of Providence Saint Mary-of-the-Woods, Indiana, hat bereits in den „Studies in medieval nd Renaissance latin Language XVII" die Abhandlung geschrieben: The clausulae in Cassiodorus, Washington, Cath. Univ. 1944.
Julian Pomerius, ein Nordafrikaner, der um 500 lebte, ist bei uns heute venig bekannt. Im vorigen Jahrhundert, 1826, hat ein J. G. Pfister unter lem Namen Prospers unser Buch erscheinen lassen. Pomerius war der Lehrer des hl. Caesarius von Arles, er hat auf ihn seine Liebe zu Augustin übertragen. Augustinische Gedanken und solche aus Quodvultdeus, dem nmittelbaren Augustinusschüler, kann man mehrfach bei Pomerius finden. Pomerius, der nach Gallien auswanderte, ist einer der Männer, die, dem Zug der Zeit, der Völkerwanderungszeit folgend, von der so vergänglichen Welt sich ins Kloster zurückzogen und Betrachtungen anstellten über den Wert und Sinn der Welt.

Aber, wenn Pomerius auch keine direkten Anspielungen auf Zeitereignisse macht, o kennt er doch die Verpflichtung des wahren Aszeten gegenüber der Gemeinschaft. Suelzer 11 weist auf das „beachtenswert moderne Kapitel" 3,28 S. 155—157 über die *ocialis virtus* hin. Da frägt Pomerius, ob der recht handle, der nur für sich und ein geistliches Leben leben will. Er verwirft den Wunsch, sich um der eigenen Ruhe willen der Not der anderen zu entziehen. Kirchliche Ämter solle man weder nstreben noch ausschlagen. Wem es nicht gegeben sei oder nicht angeboten werde, as Volk zu leiten, der könne sich dem Studium der himmlischen Weisheit widmen nd andere darin unterweisen.

m 1. Buch spricht Pom. vom Wesen der Kontemplation und ihrem Unterschied zum ktiven Leben. Die volle Verwirklichung der Kont. tritt erst im Jenseits ein. Das . Buch ist dem aktiven Leben gewidmet, wie der Priester, mit dem er zunächst den Bischof meint, die Sünder zurechtweist oder toleriert oder ausschließt. Er soll auf veltl. Besitz für sich selbst verzichten, muß aber die Güter der Kirche gut verwalten und vermehren. Unter die *pauperes* der Kirche sind auch die Kleriker zu echnen, die von Geburt oder freiwillig arm sind. Wer Eigenvermögen hat, soll von ler Kirche nichts nehmen, ebensowenig wie der, der arbeiten kann. — Diese Fragen hat übrigens im vorigen Jahrh. der Freisinger Moralist Magnus Jocham in seiner Schrift „Vom Besitztum der Geistlichen", Freising 1844/Regensburg 1845 (siehe das

Buch J. Zinkls, von mir besprochen in MThZ 2 [1951] 449—451) wieder aufgegriffen. — Auf die schöne Zeichnung des Priesterideals im Buch 2 Kap. 2 S. 58—60 sei besonders hingewiesen. Pomerius stellt sich als erfahrener Seelenführer und Menschenkenner vor. Er bestätigt, was wir aus Salvian und Priskus (s. das Buch v. Homeyer, Attila, Berlin 1951, 107 ff., 202) über die allgemeine Korruption des öffentlichen und privaten Lebens, die auch vor der Kirche nicht haltmachte, wissen. Buch 3 handelt von den Tugenden und Lastern und schließt mit dem Satze: Die Sachen sind nicht für die Worte da, sondern die Worte für die Sachen. Seine Stellung zur zeitgenössischen Rhetorik drückt er mit dem aszetischen Topos aus, daß stilistische Delikatessen nicht seine Sache wären. Es ist auch das Verdienst Suelzers, daß sie Schlichtheit, Klarheit und Eleganz von Sprache und Stil des Pomerius zur Geltung gebracht hat. Sie hebt die Rede- und Gedankenfiguren des *phaleratus sermo* hervor und nennt die klassischen und anderen Vorbilder. Daß die Anmerkungen mit jedem Buche neu beginnen, ist nicht praktisch, für sie gilt außerdem das oben über die Fußnoten Gesagte.

Die schlichte und gehaltvolle Schrift des Pomerius, die Suelzer in vorzüglicher Weise dem englischen Sprachkreis erschlossen hat, würde auch eine deutsche Neuausgabe verdienen.

No. 5 Jepson J.J. — Quasten J. — Plumpe J.C., St. Augustine, The Lord's sermon on the mount, 1948, 227 S., 2,75 Dollar.

Bei diesem Buch ist die Einleitung von Quasten, der Kommentar von Plumpe, den beiden bekannten Herausgebern der ganzen Sammlung; die Übersetzung hat Jepson besorgt. Augustin hat die zwei Bücher De serm. Dni in monte während seiner priesterlichen Tätigkeit 393—396 verfaßt, im Anschluß an Mt 5—7. Einen Theologen und Seelsorger wie Aug. mußte die Bergpredigt, in der es um wesentliches Christentum geht, anziehen. Aug. sieht in der Bergpredigt nicht eine Ethik für einige Auserwählte, sondern die Lebensregel für jeden Christen.

Aug. reduziert die acht Seligkeiten auf die Siebenzahl, eine Anpassung, die nicht ohne Künstelei abgeht, was Aug. selbst gefühlt hat. Die sieben Seligkeiten werden dann mit den Vater-unser-Bitten in einer Vater-unser-Erklärung verglichen. Während Buch 1 von Mt 5 handelt, erläutert Buch 2 die Kap. 6 und 7 von Mt und entwickelt eine Gebetstheologie.

Was Aug. hier schrieb, das hat er in den Retraktationen einer mehrfachen Korrektur unterzogen, der Kommentar Plumpes macht immer auf die spätere Selbstinterpretation Aug.s aufmerksam. Der Übersetzung ist der Mauriner Text bei Migne PL 34 zugrunde gelegt. Aug. erklärt die wichtigsten christlichen Lehren wie die von der Feindesliebe, er kommt zu sprechen auf die Sünde wider den Hl. Geist, auf das Schwurverbot, auf die Unzuchtsklausel und die Sklaverei; die Besserungsstrafe ist nicht verboten, sondern ein Werk der Barmherzigkeit, die Todesstrafe hat den Zweck, abzuschrecken und weitere Sünden zu verhüten, denn die Sünden würden vermehrt werden, wenn die Todesstrafe nicht angewandt würde. Die Brautmystik erreicht hier einen gewissen Höhepunkt. Plumpe, der ja über Mater Ecclesia 1943 geschrieben hat, widmet sich diesem und dem Begriff der Mutter Erde bei Aug., S. 199 f. Der Name Acyndinus bei Migne PL 34, 1254 ist S. 59 und 189, 129 in Acindyn. verbessert. Zu S. 198, 31 a ist zu sagen, daß man statt Edikt von Mailand besser Mailänder Vereinbarungen oder Erlaß sagt. Plumpes Kommentar enthält zahlreiche gute Bemerkungen zur lateinischen Sondersprache Aug.s und ebensolche sprachliche, begriffs- und religionsgeschichtliche Erläuterungen. Die neue Psalmenausgabe ist auch schon verwertet. Der Kommentar vermeidet alles Überflüssige, er geht auf das Wesentliche und trifft das Wesentliche, er verrät wie die Einleitung die kundige Hand des Fachmannes; zur Übersetzung verweise ich wieder auf das Urteil anderer, die hiefür zuständig sind.

Jo. 6 James A. Kleist, The Didache, The Epistle of Barnabas, The Epistles and the Martyrdom of St. Polycarp, The fragments of Papias, The Epistle to Diognetus, 1948, 235 S., 2,75 D.

Kleist hat uns auch schon Band 1 gegeben. Der Kommentar ist ausführ-cher, wenigstens teilweise, als in Band 1. Übersetzung wie Kommentar ind wiederum sorgfältig gearbeitet, mit Berücksichtigung der aktuellen Fragestellungen in Wissenschaft und Leben. Seine philologische Akribie nd seine Einfühlungsgabe machen Kleist zu einem verlässigen Erklärer ieser Apostolischen Väter.

ei der Frage nach der Datierung der Didache legt er zuerst die einzelnen Theorien ar, um sich dann vorsichtig für Ende des 1. Jahrh. zu entscheiden. Er vermeidet es, orschnelle Lösungsversuche anzubieten und begnügt sich damit, den Stand der Dis-ussion darzulegen. In Did. 1,4: „Wenn jemand dir das Deinige nimmt, fordere es icht zurück, du kannst es ja nicht", gibt er zwei Erklärungen, die erste als realistische eststellung und die zweite als innere Hemmung bei dem, der nach Vollkommenheit rebt. Did. 9,2—4 hält er für ein gewöhnliches Gemeinschaftsmahl, das sowohl die atechumenen wie die Getauften vereinte. Die dortigen Gebete waren für beide ruppen eine Vorbereitung auf das Gemeinschaftsmahl, für die Getauften aber leichzeitig eine Vorbereitung auf die Eucharistie. Der bei allen bisherigen Bänden ingehaltene Grundsatz, den Text in Sinnesabschnitte zu teilen, bewährt sich bei id. 9 besonders gut, weil der strophische Bau der Mahlgebete sichtbar wird. In id. 10,6 gibt Kleist der Lesart *Marana tha* den Vorzug.

ie praktische Bedeutung des Barnabasbriefes sieht er S. 34 darin, daß er Verhal-ungsmaßregeln in religiösen Kämpfen gibt. Wünschenswert wäre, daß bei Zitaten us Funk, Lightfoot, Lake oder Bosio immer die Seitenangabe hinzugesetzt würde. em Kommentar zu Polykarp scheint besondere Liebe zugewandt zu sein. Kleist immt mit P. N. Harrison zwei Briefe aus verschiedenen Zeiten an, er stellt ap. 13 = 1. Brief als *Covering Note* voraus und läßt die übrigen Kapitel als 2. Brief lgen. In Polykarpbrief 1,3 zieht er richtig *eidotes* zu *pisteuete* S. 76 und 187,12, enn wenn man *eidotes* auf Heiden und Juden bezieht, so müßte man annehmen, aß sie eine tiefere Kenntnis des christl. Mysteriums der Gnadenwahl besaßen, was och nicht angeht. Zeller in BKv 35,163 bezieht es auf Heiden und Juden.

ei der Passio des Hl. Polykarp, einem Augenzeugenbericht, ist die von Anfang an orhandene publizistische Absicht *for world-wide circulation* genannt. Beim Diognet-rief drückt sich Kleist zur Theorie Andriessens S. 132 so aus: Man kann bei aller eserve schwer dem Empfinden widerstehen, daß die Theorie von der Gleichheit des iognetbrief mit der verlorengegangenen Apologie des Quadratus eine gute Lösung es Problems darstellt. Kleist 129 geht in der Frage, ob Kap. 11 und 12 des Diognet-riefs spätere Zusätze sind, mit Zurückhaltung zu Werke. Wenn wir nämlich, schreibt r S. 130, auf die Absicht des Briefschreibers, der dem Fragesteller eine vollständige, ur Annahme des Christentums bewegende Antwort geben wollte, eingehen, so enügen Kap. 1—10 nicht, es muß vielmehr für den Brief etwas postuliert werden, was dem Inhalt von Kap. 11 und 12 entspricht. Abschließend urteilt er, daß man ber Vermutungen nicht hinauskommt und daß die Autorschaft der beiden genannten apitel ungewiß bleibt.

ie Anrede Diogn. 1,1 übersetzt er, was zunächst überrascht, mit „*Your Excellency*" egen der hohen Stellung des Angeredeten, vielleicht Kaiser Hadrians. In der neuen usgabe des Diogn. von Meecham H. G., Manchester 1949, 75 heißt es ähnlich: *most xcellent Diognetus*. Die Stelle im Papias-Fragment 2,15 *ou mentoi taxei* will er . 112 nach Koine und modernem Griechisch übersetzen: verbatim, mit allen etails, ohne Lücken.

(Fortsetzung folgt)

Buchbesprechungen

Klostermann, Erich, Das Markusevangelium (Handbuch zum NT, begründet von Hans Lietzmann, in Verbindung mit Fachgenossen herausgegeben von Günther Bornkamm 3), Tübingen, Verlag J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1950, 4. ergänzte Auflage, IV u. 180 S. gr. 8°. 9.20 DM, geb. 11.— DM.

Der hochbetagte Verfasser hat seinen Markus-Kommentar, entsprechend dem Programm des neuen Herausgebers des Lietzmannschen Handbuches, von neuem überarbeitet, jedoch erheblich weniger durchgreifend als Kümmel Lietzmanns Kommentar zu den Korintherbriefen (vgl. dazu diese Zschr. I, Heft 4, S. 83 f.). Der Text der 3. Auflage wurde im ganzen unverändert abgedruckt und es wurden darin nur einige geringfügige Korrekturen angebracht, die sich ohne Zerstörung des alten Satzes vornehmen ließen. Einige Versehen der vorigen Auflage sind dabei stehen geblieben. So steht auch jetzt noch S. 58 die aus der 2. Aufl. stammende Bemerkung: „S. oben S. 62". S. 109, Z. 11 lies: Is 53,10 ff (statt 53,50 ff). S. 172 Mitte: Albertz, ZntW 1922, 259 ff. S. 159 f schreibt Klostermann im Kommentar (nicht in der Übersetzung) konsequent Barrabas (statt Barabbas). Am Schluß des alten Textes ist ein vier Seiten langer Anhang angefügt, worin sich der Vf. hauptsächlich mit neuerer Literatur auseinandersetzt. Doch wurde diese nur in einem sehr beschränkten Umfang verwertet. Es hätte darum keinen rechten Sinn, dazu hier eine Liste von Wünschen zu bringen, die man nicht erfüllt sieht. Lohmeyers Kommentar finde ich nur ein einziges Mal zitiert. Stark beeindruckt wurde der Vf. anscheinend durch das Buch von M. Black, An Aramaic approach to the Gospels and Acts. Offenbar im Anschluß an Joachim Jeremias (ThLZ 1949, 532) meint er, ischyontes (Mk 2,17) und hygiainontes (Lk 5,31) seien gewiß Übersetzungsvarianten. Im ganzen hat dieser Kommentar, nachdem auch schon die vorige Auflage sich nur wenig von der zweiten unterschied, seit der 2. Aufl. (1926) sein Gesicht fast gar nicht mehr geändert. Neben anderen Werken wird er aber, vor allem wegen der Fülle des darin gesammelten Parallelenmaterials, noch lange seinen Wert behalten.

München J. Schmid

Bultmann, Rudolf, Das Evangelium des Johannes (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, begründet von H. A. W. Meyer, 2. Abteilung), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1950, 11. durchgesehene Aufl., 8, 563 u. 48 S. gr. 8°.

Bultmanns Johannes-Kommentar gehört unbestreitbar zu den gewichtigsten Bänden des Meyerschen Kommentars und ist für jeden, der das vierte Evangelium wirklich studieren will, unentbehrlich. Er liegt jetzt in neuer, „durchgesehener" Auflage wieder vor. In der Hauptsache ist diese ein photomechanischer Abdruck der 10. Auflage von 1941. Nur Druckfehler und kleine Versehen wurden im Neudruck beseitigt. Der Verfasser hat aber seither unermüdlich an der Verbesserung seines Werkes gearbeitet und auch alles berücksichtigt, was ihm von fremder Forschung bekanntgeworden ist. Diese Ergebnisse eigener und fremder Forschung sind in einem Nachtragsheft sorgfältig zusammengestellt. An vielen Stellen hat B. Korrekturen vorgenommen; ferner hat er eine Fülle neuer Belegstellen beigebracht und sich mit fremden Meinungen auseinandergesetzt. Wesentliche Korrekturen, namentlich in der Grundauffassung bezüglich des geschichtlichen Standortes des 4. Evangeliums, sind natürlich bei einem Werk, das in 20jähriger Arbeit gewachsen ist, nicht zu verzeichnen. Es wird auf lange Zeit hinaus der gelehrteste Kommentar bleiben, den es zum Johannesevangelium überhaupt gibt. Die äußere Ausstattung erfüllt alle Wünsche.

München J. Schmid

Schmitt, Joseph, Jésus ressuscité dans la prédication Apostolique. Etude de Théologie Biblique. Paris, Librairie Lecoffre. J. Gabalda et Cie. 1949, XL u. 248 S. gr. 8°.

Das vorliegende Buch eines elsässischen Theologen, eine der Kath. Theol. Fakultät der Universität Straßburg vorgelegte Dissertation, untersucht von neuem die ntl Texte über die Auferstehung Jesu, und zwar in ihrer Eigenschaft als Bestandteile des urchristlichen Kerygmas. Er geht deshalb nicht von den Auferstehungsberichten der Evangelien aus, die überdies recht wenig miteinander harmonieren, sondern von den Stellen der Apg und der Paulusbriefe, in denen das Kerygma zum Vor-

chein kommt. Das Buch zerfällt in eine Einleitung und zwei Hauptteile. Der erste von diesen bespricht die einzelnen Texte, die die Auferstehung Jesu als das Zentralobjekt der apostolischen Verkündigung erkennen lassen, der zweite ihren geschichtlichen und theologischen Gehalt. Sch. geht von dem Gedanken aus, daß die Auferstehung Jesu, ehe sie in den Evangelien in schriftlicher Gestalt erzählt wurde, gepredigt wurde. Darum stellt er zunächst die Texte der Apg und der Paulusbriefe zusammen, die als Zeugnisse der urchristlichen Predigt gelten können und müssen. An Hand dieser Texte wird sodann der Inhalt des Glaubens an die Auferstehung Jesu genauer bestimmt. Was die in der Apg enthaltenen Reden angeht, so können sie, wie Sch. mit Recht sagt, nur Zusammenfassungen wirklicher Reden sein. Auch verraten sie an zahlreichen Stellen die Hand des Lk. Trotzdem können sie aber nicht reine Schöpfungen dieses Autors sein; denn sie weisen Züge auf, an denen man die Eigenart wirklicher Reden erkennt. Ihre stark jüdische Färbung und altertümliche Terminologie sowie die in ihnen enthaltene primitive Christologie zwingen nach dem Urteil des Vf. zu der Folgerung, daß sie wirklich auf geschichtliche Überlieferung, sei es mündlicher oder sei es schriftlicher Art, zurückgehen. So geht denn der Vf. daran, diese katechetischen Summarien einzeln zu analysieren und gelangt dabei zu dem Ergebnis: „Ces morceaux reproduisent bien le fond de l'enseignement apostolique. D'abord, ils sont construits selon un schème qui est la formule même de la catéchèse primitive. Des plus, ils accusent de traits si occasionels et si archaïques qu'il faut y voir de discours réels" (S. 19). Dieses Ergebnis sucht der Vf. in einem weiteren Abschnitt sicherzustellen. In Kp. 2 bespricht er weit ausholend das wichtige Stück 1 Kor. 15, 3—5, in den zwei folgenden Kapiteln die ältesten Glaubensbekenntnisse und die Spuren primitiver Gebete. Bezüglich der Herkunft des Hymnus Phil. 2,6—11 hätte sich Sch. mit dem Aufsatz von Cerfaux (Miscellanea A. de Meyer II, 1946, 117 ff.) auseinandersetzen sollen (S. 97 f.). Davon hängt auch z. T. die Antwort auf die Frage ab, ob Paulus der Schöpfer des Terminus „Herr Jesus" ist. Sch. meint aber wenigstens dies zugeben zu müssen, daß der Hymnus „dans son fond doctrinal et littéraire est bien de provenance ecclésiastique" (S. 98). Unnötig breit und im Ergebnis wenig überzeugend ist das 1. Kap. des zweiten Hauptteils über das leere Grab. Vf. führt hier zum Beweise Texte an, in denen andere nichts zur Sache Gehöriges finden werden; denn wenn schließlich alle Texte, die von der Auferstehung sprechen, auch das leere Grab voraussetzen, so ist eben darin doch von diesem nicht ausdrücklich die Rede. Der Vf. muß schließlich selbst feststellen, daß das leere Grab neben den Christophanien unter den Beweisen für die Auferstehung Jesu eine untergeordnete Rolle gespielt hat (S. 130). Das 2. Kap. handelt von den „Zwölf" als den offiziellen Zeugen der Auferstehung, neben denen alle übrigen zurücktreten, und meint, das habe auch Paulus anerkannt. Durch die Damaskusvision sei er zwar auch zu einem autorisierten Zeugen der Auferstehung geworden. „Et cependant, parce qu'il n'a point été familier du Christ terrestre, il se reconnâit inférieur aux ‚Douze'." Der wirkliche Grund für diese Selbstbeurteilung des Paulus (1 Kor. 15,8) ist aber doch ein anderer, wie V. 9 klar genug ausspricht. Widerspruch fordert auch das heraus, was Sch. über den Unterschied zwischen der Auferstehung und der Erhöhung Christi bei seiner Himmelfahrt sagt (S. 161). Christus ist nicht erst bei der Himmelfahrt in seine doxa eingegangen. Kap. 3 bespricht die Bedeutung des Schriftbeweises für die Sicherstellung der Auferstehung. Man scheint nur ein einziges Schriftwort zu Verfügung gehabt zu haben, nämlich Ps 16,10. Daß bei Dan 7,13 f. der Messias als ein transzendentes Wesen erscheint, ist offenbar unhaltbar. Der Menschensohn ist hier überhaupt noch kein Individuum, sondern eine Personifikation des Volkes der Heiligen des Höchsten. Eminent wichtig ist das folgende Kap. 4: Jesus als Messias, „Herr" und „Sohn Gottes". Hier wird klar gezeigt, welch überragende Bedeutung gerade die Auferstehung Christi für die Entwicklung der urchristlichen Christologie gehabt hat. Sch. schreibt zwar zunächst (S. 175): „ces thèmes de la catéchèse apostolique représentent moins trois étapes que trois aspects de la christologie primitive. Impossible, en effet, de les séparer l'un de l'autre". Aus seinen weiteren Darlegungen dürfte aber doch hervorgehen, daß hier wirklich eine Entwicklung im Verständnis der Person Jesu vorliegt. Und so meint denn der Vf. selbst zu dem Wort des Thomas: „Mein Herr und mein Gott" Joh. 20,28): „Toutefois, unique dans le NT, cette ‚confession' parait tèmoigner plutôt de la foi ultérieure au Seigneur Jésus" (S. 202). In einem 5. und letzten Kap. bespricht Sch. den auferstandenen Christus als Prinzip des geistigen Lebens bei Paulus.

Mag das Buch auch manche anfechtbare Behauptung enthalten und wäre auch in manchen Abschnitten eine straffere Form des Beweisganges im Interesse der Klarheit zu wünschen, so müssen wir unser Gesamturteil über das Buch doch dahin zusammenfassen, daß uns sein Verfasser damit eine wirklich förderliche, nicht bloß mit riesigem Fleiß, sondern auch mit gutem methodischem Können geschaffene Behandlung eines der wichtigsten Themen der ntl Christologie geschenkt hat.

Dillingen/Donau. J. Schmid

Lerch, David, Isaaks Opferung christlich gedeutet (Beiträge zur historischen Theologie, hrsg. von Gerhard Ebeling, Heft 12), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1950. XIV u. 290 S.

Die auslegungsgeschichtliche Untersuchung von L. behandelt im I. Teil die vorreformatorische Auslegung (und zwar im 1. Kap. Gen. 22 bei den Rabbinen, Philo und Josephus, im 2. Kap. die vier Fragmente von Melito von Sardes, im 3. Kap. Gen. 22 von Origenes an, im 4. Kap. Gen. 22 im Mittelalter). Im II. Teil wird die reformatorische Auslegung besprochen mit einem Ausblick auf die nachreformatorische Deutung, näherhin der Exegeten vom Humanismus bis zur Aufklärung und dann von der Aufklärung bis zur Gegenwart.

In der alten Kirche hat Origenes auch hier wie auf vielen anderen Gebieten der Theologie „die spätere Auslegung entscheidend beeinflußt (S. 47). Wichtig ist der Hinweis, daß Origenes auch den geschichtlichen Vorgang respektiert (S. 59.60.62). Die Auslegung im Mittelalter ist dürftig: „Die Auslegungen von Isidor an bis Walahfrid Strabo bieten im Vergleich mit denjenigen des kirchlichen Altertums nach Form und Gehalt ein ärmliches Bild" (S. 130). Die Gelehrten dieser Zeit sind nur „Vermittler des geistigen Ertrages der Arbeit des Altertums" (S. 131). Nur Rupert von Deutz steht auf der Höhe durch seine „wirklich selbständige und bedeutende allegorische Auslegung" von Gen. 22 (S. 132).

Die reformatorische Auslegung hat vor allem die „Einmaligkeit und Allgemeingültigkeit" von Gen. 22 hervorgehoben und das Wesen der Versuchung Abrahams deutlich herausgearbeitet, in dem sie die Spannung, ja Gegensätzlichkeit von „promissio" und „mandatum" deutlich vor Augen stellte.

In der nachreformatorischen Zeit überwiegen vom Humanismus bis zur Aufklärung philologisch-theologisch, biblisch-theologisch und dogmatisch-polemisch ausgerichtete Auslegungen; die polemische Methode nahm überhand. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart wurde vor allem die Frage nach dem Erzähler (Quellenscheidung), nach der Geschichtlichkeit und dem Sinn der Erzählung gestellt. Mit Recht nimmt hier L. gegen die kultgeschichtliche Deutung Stellung, daß Gen. 22 zeigen soll, daß Gott keine Menschenopfer will (S. 266).

Die Untersuchung ist sorgfältig geführt und vermittelt uns ein anschauliches Bild der Interpretation einer Perikope im Lauf der Jahrhunderte. Oftmals werden literarkritische Fragen aufgeworfen und beantwortet; es sei nur verwiesen auf den Exkurs S. 115—119, wo das Verhältnis des „Lobes Abrahams" bei Gregor von Nyssa zur griech. Homilie Ephräms und die „Oratio de beato Abrahamo" (PG 50, 737 ff.) besprochen wird, oder auf S. 232 f. Anm. 3, wo der Nachweis erbracht wird, daß der Kommentar von Johannes Wild (Ferus) zu Gen. 22 partienweise wörtlich mit Zwinglis Farrago übereinstimmt.

Die reiche Literatur ist ausgiebig herangezogen; es ist nur betrüblich (nicht nur für den Verfasser, sondern auch für den Leser), daß es L. nicht gelungen ist, „die Genesisauslegungen kath. Ausleger zu beschaffen" (S. 242, Anm. 1, siehe auch S. 255 die Notiz zu Heinisch, Genesis).

Würzburg Joseph Ziegler

Liber Ecclesiastae qui ab Hebraeis appellatur Qohelet. Nova e textu primigenio interpretatio latina cum notis criticis et exegeticis edita curis Augustini Bea S.J., Romae e Pontificio Instituto Biblico 1950. XIV et 30 p.

Bea legt eine neue Übersetzung des hebr. Qohelet in das Lateinische vor. Die Anlage des Büchleins entspricht der des Liber Psalmorum: Prolegomena (Verfasser und seine Zeit, Einheit und Anordnung des Stoffes, Lehre des Qoh., Text und Versionen) und Übersetzung (mit textkritischem Apparat und Notizen über Sinneinteilung sowie Erklärung schwieriger Wörter und Wendungen).

Die Übersetzung ist sorgfältig und abgewogen. Wenn man die Vulgata vergleicht, sieht man den großen Fortschritt in Übersetzung und Exegese seit Hieronymus.

ie Stellen, an denen B. die Vulgata übernimmt oder leicht abändert (Stellung, implex statt Kompositum oder umgekehrt) sind nicht zahlreich. Wörtliche Wiederaben, wie sie die Vulgata bevorzugt, finden sich bei B. selten.

n allgemeinen liebt B. umschreibende, erklärende Wiedergaben, die notwendig raren, weil eine wörtliche Übersetzung zu knapp und undurchsichtig wäre. Bereits ie Vulgata hat gelegentlich solche Übersetzungen gewählt, die von B. mit Recht eibehalten wurden, so 7,11 „protegit" und 10,6 „ad dignitatem sublimem". Gerade ie zuletzt genannte Stelle zeigt, daß B. es liebt, über die Vulgata hinaus frei und egant zu übersetzen, wenn er „evehitur" statt „positum" und „idonei" statt „divites" ählt. Weitere Stellen mit freier Wiedergabe können genannt werden: 3,18 „per se pectatos; 4,1 „ex parte"; 4,13 „qui iam nescit consiliis uti"; 6,1 „premit vehementer"; 8 „qui bene agere scit cum hominibus"; 7,7 „res iniuste extorta"; 7,14 „hoc reputa cum", „ne homo inveniat quod reprehendat in eo"; 8,2 „iussa"; 8,6 „graviter premit"; 2 „sunt in potestate Eius"; 10,13 „loquendi".

Manchmal wechseln freie und wörtliche Wiedergaben bei der gleichen hebr. Vorlage, o 2,26 „qui bonus est coram eo" (wörtlich), „peccatori" (wörtlich), „qui placet Deo" rei); in der Parallelstelle 7,26 ist zweimal frei wiedergegeben: „qui Deo placet", qui displicet ei". Hier müßte angeglichen werden, ebenso 1,2 „omnia vanitas" nd 12,8 „omnia vana".

inige Wiedergaben sind etwas blaß, vgl. 5,7 „hoc" und 12,6 „super aquam". Bei 6,7 ann man fragen, ob „nephesch" nicht anschaulicher mit „fauces" zu übersetzen äre, vgl. Is. 5,14, wo ebenfalls „peh" und „nephesch" in Parallele stehen.

on Textverbesserungen ist mit Recht sparsam Gebrauch gemacht. Zu 4,1 ist in der nmerkung der Vorschlag notiert, „menaqqem" zu lesen. Dies hätte ruhig in den ext aufgenommen werden dürfen.

Wenn auch B. im Vorwort betont, daß dieses Büchlein kein Kommentar sein soll, o sind doch durch die treffende Übersetzung und die ausgezeichneten exegetischen lossen viele Stellen erklärt; jeder Benützer wird somit eine wertvolle Hilfe haben. oll diese lateinische Übersetzung ein „specimen versionis" der beabsichtigten Neubersetzung der hebr. Bibel in das Lateinische sein? Man wird wohl diese Frage ejahen dürfen.

Würzburg Joseph Ziegler

Knaus, Hermann, Die Physiologie der Zeugung des Menschen. 3. vollständig neubearbeitete Aufl., Verlag W. Maudrich, Wien, 1950. 485 S., DM 50.— (Auslieferung K. Zink, München).

Seit dem Frühjahr vorigen Jahres liegt die vom Verf. schon länger angekündigte, von en Interessierten mit Spannung erwartete erweiterte Neubearbeitung des 1934 und 935 in 1. u. 2. Aufl. unter dem Titel „Die periodische Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit des Weibes" erschienenen Werkes vor, das bekanntlich eine heftige Diskussion nnerhalb der medizinischen Wissenschaft auslöste, das auch von der Moral- und Pastoraltheologie stark beachtet, von der damaligen deutschen Regierung wegen einer angeblichen Gefährlichkeit für die ns. Populationspolitik 14 Tage nach Erscheinen verboten, ab 1939 wegen seiner Eignung zur Heilung steriler Ehen für Ärzte freigegeben wurde (419). Die weitgehenden Folgen der Lehren von Kn. für die ath. Sexuallehre und Ehepastoral hatte L. Ruland schon 1929 (nach einem Aufsatz es Verf. über seine Untersuchungen zum Zeitpunkt der Konzeptionsfähigkeit des Weibes in der Mü. Med. Wo.) in der 1. Aufl. des 1. Bds. seines Handbuches der praktischen Seelsorge (Pastoralmedizin) aufgezeigt. Seitdem haben sich viele Autoren mit en praktischen Folgerungen der Lehre von der begrenzten, vorausbestimmbaren Empfängnisfähigkeit der Frau beschäftigt. (Verf. zählt, ohne vollständig zu sein, twa 40 Autoren namentlich auf — 418 f). Medizinische Autoren waren zum Teil egeistert beigetreten, zum Teil energisch entgegengetreten. Einige hatten die Thesen rinzipiell als unzutreffend, andere sie wenigstens praktisch als wertlos abgetan. Durch die Auseinandersetzung mit den wissenschaftlichen Gegnern, die die Neuearbeitung weithin bestimmt, erhält diese auf weite Strecken hin eine stark olemische Note, was der Klarheit nicht immmer förderlich ist.

n den ersten 6 Kapiteln verschiedenen Umfangs erörtert Verf., seine früheren Veröffentlichungen zur Frage zusammenfassend, seine Grundthesen unter ausführlicher Berücksichtigung der gesamten Literatur und genauer Darlegung seiner wissenschaftlichen Methoden. Im 1. Kapitel „Periodizität der Brunst und Fruchtbarkeit in er Tierwelt" (1 — 21) erweist er, insbesondere in der Auseinandersetzung mit Stieve,

daß es zwischen den beiden Gruppen der spontan und der provoziert ovulierenden Säuger keine Übergänge gibt (7 f) und daß die Ovul. direkt nicht von nervösen, sondern nur von hormonalen Einflüssen gesteuert wird (9). Damit wird seine These unterbaut, daß es beim Menschen nur spontane und nur einmalige Ovul. im mensuellen Zyklus gibt (17). Das 2. Kapitel „Das Ei" (22—33) erörtert das „biologische Gesetz", daß das Ei nach der Ovul. nur für wenige Stunden befruchtbar bleibt (30). Das 3. Kapitel „Die Physiologie des Hodens, Nebenhodens und der Samenzellen" (34—68) untersucht die Dauer der Lebens- bzw. Befruchtungsfähigkeit der Spermatozoen. Die Bauchhöhlentemperatur vermindert die Befruchtungsfähigkeit, dazu kommen chemisch-physikalische Einflüsse der Begleit- bzw. Aufnahmeflüssigkeiten, die die Spermatozoen zu höchster Aktivität, damit aber auch zu rascher Kräfteverausgabung anregen, so daß sie früher ihre Befruchtungsfähigkeit als ihre Bewegungsfähigkeit und morphologische Integrität verlieren (61). Verschiedene Untersuchungen haben „den eindeutigen Nachweis geführt, daß die menschlichen Spermatozoen in den höheren Abschnitten der weiblichen Genitalorgane ihre Befruchtungsfähigkeit schon innerhalb der ersten 48 Stunden verlieren" (68). Das 4. Kapitel „Der Gelbkörper" (69—112) erweist in ausführlicher Darlegung experimenteller Forschung bei echter und scheinbarer Schwangerschaft beim Kaninchen, bei anderen Säugern und schließlich beim Menschen „die strenge Gesetzmäßigkeit in der morphologischen Entwicklung" des menschlichen Gelben Körpers (110) und seine „autonome und gesetzmäßig konstante Funktion von nur 14tägiger Dauer" (112). (Von hier aus fand Kn. ja schon 1929 den stets konstanten Ovulationstermin am 15. Tage vor der folgenden Menstruation und die These der prämenstruellen Sterilität.) Im 5. Kapitel „Die Periodizität des mensuellen Zyklus" (113—149) gibt Verf. zunächst einen Literaturbericht über die „in den letzten 100 Jahren erfolgte Entwicklung unseres Wissens von ihrem Wesen und ihren Ursachen" (113). Die Bewertung der Menstr. als Brunsterscheinung wurde schon 1845 bestritten, die Zusammenhänge zwischen Ovul., Gelbkörper-Phase und Menstr. wurden erst um die Jahrhundertwende erkannt. Wichtig ist die Erkenntnis, daß die Menstr. auch ohne vorhergehende Ovul. möglich ist und vorkommt. So bedeutet die Menarche noch nicht Empfängnisfähigkeit, diese folgt meist erst nach 3 bis 4 Jahren (121). Ebenso kann die Ovul. früher erlöschen (schon vor dem 40. Lebensjahr) als die Menstr. (125 f). Der Rhythmus des weiblichen genitalen Zyklus ist von hormonalen Vorgängen beherrscht (129 f). Seine Dauer ist bei jeder Frau individuell verschieden, ja sie unterliegt auch bei der gleichen Frau gewissen Schwankungen (133). Es ist Oginos Verdienst, als erster erkannt zu haben, daß das Intervall zwischen Ovul. und nachfolgender Menstr. stets gleichbleibend ist, und ebenfalls als erster die Forderung erhoben zu haben, daß die herkömmliche Zyklusbestimmung nach Wochen durch eine solche nach Tagen des Maximums und Minimums nach Registrierung von wenigstens 13 Menstruationsterminen ersetzt werden müsse (133, 416). Wohl haben die meisten Zyklen eine konstante mittlere Zahl, wohl liegen mehr als die Hälfte aller Zyklen zwischen 25 und 30 Tagen, aber größere Schwankungen sind immer möglich (136 ff). Die Bezeichnung der „Regel" als „regelmäßig" oder „unregelmäßig" oder auch nur nach Wochen reicht für die Wissenschaft, aber auch für die gynäkol. Sprechstunde nicht mehr aus. Es muß heute gefordert werden, daß die Termine in den Randzahlen, im Minimum und Maximum der Jahresschwankung bezeichnet werden. Das umfangreiche 6. Kapitel „Der Zeitpunkt der Ovulation" (150—264) legt zunächst die geschichtlichen und gegenwärtig üblichen und möglichen Methoden der Bestimmung dar. Verf. stützt sich hauptsächlich auf das von ihm entwickelte Verfahren der Prüfung der Pituitrin-Empfindlichkeit des Uterus, das ihm die aus der Lebensdauer des Gelbkörpers erhobene These von der einmaligen spontanen Ovul. am 15. Tage vor Eintritt der nachfolgenden Menstr. bestätigte. Sein Verfahren wurde von vielen Autoren, meist mit Abwandlungen nachgeprüft und teils bestätigt, teils heftig abgelehnt. Gegen die praktischen wie theoretischen Angriffe auf seine Bestimmungsmethode wehrt sich Verf. energisch und selbstbewußt (z. B. 216 f). Erwähnt sei, daß unter den Methoden zur Bestimmung des Ovulationstermins (unter 12. 221—227) auch die „Beachtung der basalen Körpertemperatur während des mensuellen Zyklus" behandelt wird. Diese Methode, die durch eine Broschüre vielen Seelsorgern bekanntwurde, wird durchaus als wissenschaftlich erprobt und zuverlässig anerkannt, ja sie „scheint derzeit die aufschlußreichste Methode zur Prüfung der Ovarialfunktion" (227) zu sein. Ein plötzlicher Temperaturanstieg (um 0,7 bis 0,8 Grad C) zeigt die stattgefundene Ovul. sicher und zuverlässig an. (Freilich ist die tägliche nach dem Erwachen, möglichst zur gleichen Stunde und vor jeder Tätigkeit

nd Nahrungsaufnahme, durch mehrere Zyklen hindurch ausgeführte rektale Messung
nit anschließender Eintragung nicht eben eine bequeme Maßnahme — von ihrer
sychologischen Gefährlichkeit ganz abgesehen!). Frauen, die dazu befähigt oder
rzogen sind, sorgfältig auf den eigenen Leib zu achten, vermögen den Zeitpunkt der
)vul. an dem sog. „Mittelschmerz" zu erkennen, dem sichersten subjektiven Zeichen der
intermenstruellen Krise" (233—243). Kn. meint, daß 70 Prozent aller Frauen zu
ieser Fertigkeit erzogen werden können (242). In den „Schlußbetrachtungen" des
Kapitels (244—264) setzt sich Verf. mit seinen deutschen medizinischen Gegnern
useinander, insbesondere mit Stieve und Caffier. Ein gleichzeitiges Vorkommen von
pontaner und provozierter Ovul. beim Menschen widerspreche allen wohlerforschten
Gesetzen bei den Säugern und sei beim Menschen nicht zu erweisen (248); beim
Menschen gebe es insbesondere keine Auslösung der Ovul. durch den Orgasmus (der
brigens kein „psychisches Trauma" darstelle). Caffiers Einwand aus der über-
urchschnittlichen Häufigkeit unehelicher Konzeption aus einmaligem Verkehr er-
lärt sich wohl (sehr plausibel) aus einer besonderen Bereitschaft der Frauen zur
Hingabe zur Zeit der Ovul. (die ja in etwa der tierischen Brunst entspricht!), wie
uch aus persönlichen Geständnissen solcher Frauen hervorgeht (251). Stieves
Meinung einer gänzlich ungeregelten Ovul. kann nimmermehr als erwiesen gelten,
ie ist mit allzu vielen widerspruchsvollen Folgerungen belastet (261).

Nach diesen ausführlichen Grundlegungen zieht das 7. und wichtigste Kapitel
Der Zeitpunkt der Konzeption" (265—349) die Folgerungen aus dem „Tatsachen-
haterial, das heute als verlässige Grundlage für unser Denken und Rechnen im
ebenswichtigen Gebiet der Zeugung" (265) vorliegt. Die herkömmliche These von
er immerwährenden Konzeptionsfähigkeit der Frau innerhalb der fruchtbaren
ahre ist heute nicht mehr haltbar. Die Empfängnisfähigkeit ist vielmehr auf wenige
'age eingeschränkt, die heute weithin im voraus zu bestimmen sind. Während noch
)gino die Konzeptionsfähigkeit für 13 Tage des monatlichen Zyklus (24. — 12. Tag
or der erwarteten Menstr. — 415) annehmen mußte, ergeben sich nach unserem
eutigen Wissen höchstens 4 Tage (Tag der Ovul., der erste nachfolgende und die
vorhergehenden Tage). Bei stärkeren Schwankungen des Zyklus müssen natur-
emäß für die Ovul. mehrere Tage als möglich angesetzt werden, sodann möchte
erf. zur Sicherheit noch einen Tag nach vorne hinzugeben, so daß sich die Regel
rgibt: Konzeptionsfähigkeit besteht innerhalb des Zeitraums, der den Ovulations-
ermin nach vorne um 3, nach hinten um einen Tag verlängert. (Es müssen also von
er minimalen Zykluslänge 15 + 2 = 17 Tage, von der maximalen 15 — 2 = 13 Tage
bgezogen werden; somit ergäbe sich z. B. für einen Zyklus von 25 — 29 Tagen die
Konzeptionsmöglichkeit für den 8. — 16. Tag — 266). Für die Praxis ergibt sich aus
er Möglichkeit, die fruchtbaren und unfruchtbaren Tage hinlänglich sicher zu er-
echnen, einmal die Möglichkeit der bewußten Zeugung (272) sowie echter
ugenischer Maßnahmen (Ausschaltung von keimschädigenden Giften durch vorherige
nthaltsamkeit, Vermeidung von Befruchtung durch schon geschädigte Keimzellen,
erhütung ungünstiger Geburtstermine — 275). Von größter Bedeutung wird solches
rkennen der Naturgesetze für die Behebung der Sterilität (insbesondere bei
eschwächter potestas coeundi des Mannes oder abnorm starken Abwehrkräften
n weiblichen Organismus — 280 f, 348). Eine große Rolle spielen diese Erkenntnisse
aturgemäß als Mittel physiologischer Geburtenverhütung (282 ff), als
egensreiches Mittel im Kampf gegen alle bisherigen Verhütungsverfahren. (Alle
iese sind nicht nur unsicher und gesundheitsschädlich, sondern auch „widernatür-
ch, weil sie in die Natur des Geschlechtsverkehrs eingreifen und die beiden
eschlechtspartner in ethischer, ästhetischer und hygienischer Hinsicht mehr oder
eniger tief verletzen" 282, vgl. 348 f). Die befristete Konzeptionsfähigkeit ergibt
ganz von selbst die natürliche und daher wahre Lösung des großen Problems der
Konzeptionsverhütung, weil sie lediglich in der temporären Enthaltsamkeit während
er Zeit der Befruchtbarkeit des Weibes besteht" (283). Ein großer Segen der
Methode für Mutter und Kinder ist auch die Möglichkeit rechter Abstände zwischen
en einzelnen Schwangerschaften (286, 348). Da die Periodizität des Zyklus zugleich
in wesentlicher Indikator für die Gesundheit der Frau darstellt, verlangt die vor-
eugende Gesundheitssorge ohnehin, daß sie von allen erwachsenen weiblichen
Wesen genau überprüft wird. Wenn dies allgemein durch Jahre und Jahrzehnte
eschieht, ist für weitaus die meisten Ehen die sichere Voraussetzung für die
Bestimmung der fruchtbaren und unfruchtbaren Tage gegeben. Amerikanische
Arbeiten (Miller, Latz und Reiner) haben an Hand von ungeheuerem statistischem

Material den Grad der Sicherheit der Methode so gesteigert, daß sich auf Zehntausende von Fällen kein Versager ergab, so daß diese Methode nach deren Meinung geradezu zum „wirksamsten Mittel zur Bekämpfung der Fruchtabtreibung" wird (287 ff). Die Autoren, die faktische oder prinzipielle Einwendungen erhoben, gingen häufig mit heute völlig ungenügenden Methoden vor, insbes. verließen sie sich für die Menstruationstermine auf die gedächtnismäßigen Angaben der Frauen selbst. In den, teilweise wieder stark polemischen, Schlußbetrachtungen (331—349) stellt Verf. noch einmal die Voraussetzungen sicherer Beratung bzw. zuverlässiger eigener natürlicher Geburtenverhütung zusammen. (Genaue Kenntnis der indiv. Eigenart des Zyklus, Enthaltsamkeit von jeder Art geschlechtlicher Annäherung in den fruchtbaren Tagen, sofortiges Achten auf jede Veränderung der Eigenart des Zyklus nach Geburten oder Fehlgeburten, nach fieberhaften, schwächenden Krankheiten, schweren physischen Verletzungen oder Operationen, nach schwereren psychischen Traumen, einschneidenden Veränderungen der Lebensführung wie längeren Reisen, Gebirgstouren, sportlichen Anstrengungen usw.) „Die in den letzten 20 Jahren gesammelten Erfahrungen über die Zuverlässigkeit der Empfängnisverhütung durch temporäre Abstinenz in der Zeit der Konzeptionsfähigkeit des Weibes berechtigen zu der Annahme, daß wir an der Schwelle einer neuen und schöneren Epoche der Geburtenregelung stehen, die dazu angetan ist, viele Menschen von den bisher üblichen gesundheitsschädlichen und trotzdem unsicheren Methoden der Konzeptionsverhütung zu erlösen" (344). Das 8. Kapitel veranschaulicht „Die gerichtlich-medizinische Bedeutung der neuen Erkenntnisse in der Physiologie der Zeugung" (350—403) insbesondere für den Vaterschaftsprozeß „an Hand von einzelnen Beispielen aus der gerichtlichen Praxis" (350). Wenn die Termine des Verkehrs verschiedener Männer mit der Kindsmutter nur so weit auseinanderliegen, daß der eine in die fruchtbare, der andere in die unfruchtbare Phase des Zyklus fällt, wäre die „Einrede des Mehrverkehrs" (exceptio plurium — das Kreuz der Theologen und Juristen!) von hieraus zu überwinden (398). (Freilich müßte dazu wohl einige Sicherheit über die Menstruationstermine vorliegen!). Ein kurzes Schlußkapitel „Zur Geschichte der Erforschung des Konzeptionstermins" (404—420) beginnt mit dem Hinweis auf Ex. 15, 19—28. In der Freigabe des Verkehrs erst nach dem Reinigungsopfer am 8. Tage nach der Menstr. (bzw. nach einer Talmudauslegung erst am 12.) vermutet Verf. ein wenigstens unklares Wissen um die Zeit der größten Konzeptionshäufigkeit, ebenso bei den alten Indern eine Ahnung von der Sterilität der praemenstruellen Phase. Die wissenschaftliche Erforschung der Frage begann erst vor 100 Jahren (404 f). Abschließend bringt Kn. ein sehr ausführliches Literaturverzeichnis (421—481), das schon für sich eine äußerst dankenswerte Leistung darstellt.

Die fachwissenschaftliche Nachprüfung der medizinischen Einzelthesen des Verf. entzieht sich der Kompetenz des Rez. Wenn trotzdem einige kritische Anmerkungen gemacht werden, so ergeben sich diese aus ethischen Gesichtspunkten und insbes. aus der Art der Polemik. Es ist psychologisch verständlich, daß der von der Wahrheit seiner Thesen absolut überzeugte Forscher leicht geneigt ist, gegenüber seinen Kritikern eine Haltung „dogmatischer Intoleranz" einzunehmen. Nun ist aber bei aller Hochschätzung der wissenschaftlichen Arbeiten und Erfolge von 30 Jahren kein einzelner Forscher irrtumsunfähig, so daß er seine Gegner „abzukanzeln" berechtigt wäre. Gar leicht entsteht beim unbefangenen Leser dann der Eindruck einer „überwertigen Idee". Manche Polemik des Verf., insbes. gegen seine früheren Mitarbeiter (z. B. Podleschka 400 f, Schrank 330) könnte den Eindruck erwecken, als würde ein Bannstrahl geschleudert. („Ich werde ihm zeigen, wer auf dem Gebiete der Physiologie der Zeugung nach wie vor der Meister und wer noch immer der Schüler ist" 400). Bei der Auseinandersetzung mit einem früheren Assistenten (330) könnte der unbefangene Leser das Gefühl haben, daß hier die Grenze der Diskretion überschritten sei. Vielleicht sollten auch vom Mediziner gewisse Gefahren der neuen Erkenntnisse wenigstens angedeutet werden, wie etwa die der zu großen Bewußtheit, die doch sicher schwere Schädigungen der nervösen und seelischen Gesundheit bringen kann, insbes. die der Tyrannis des Kalenders, mit dem die Frau „künftighin die entscheidende Rolle im Fortpflanzungsgeschehen gewinnen" (346) könnte (womit doch ohne Zweifel eine Gefährdung der metaphysischen und sogar der psychologischen Eigenart der Geschlechter und ihrer Beziehungen heraufgeführt würde).

Diese Einwendungen können jedoch das Verdienst des Verf. und den Nutzen seiner Forschungen in keiner Weise aufheben. Daß die Moral- und Pastoraltheologie an der

öglichst umfassenden und baldigen Klärung dieser wichtigen Fragen brennend teressiert ist, braucht nicht mehr ausgeführt zu werden. Der Verf. selbst hat ja auf e schon lange währende ernsthafte Auseinandersetzung der praktischen Seelsorge-ssenschaft mit seinen Thesen hingewiesen. Der Ehenot unserer Tage, unter der rade die gläubigen Katholiken, für die die unsittlichen Mittel der Geburten-rhütung ausscheiden, am härtesten leiden, könnte hier der einzige ganz natürliche d ethisch unanfechtbare Ausweg und dem kirchlichen Kampf gegen den Ehe-ißbrauch ein mächtiger Bundesgenosse erstehen. (Vgl. des Rez. Bericht über die batte um die Thesen von Kn. innerhalb der deutschen Medizin von 1934—1948: enot und Seelsorge, Th. Qu. Schr. 129 [1949], 64—75). Die neuen ausländischen beiten scheinen einen so hohen Sicherheitsgrad der Methode anzuzeigen, daß für nen Großteil der Ehen hier die Lösung banger Sorgen errungen scheint. Nur ein agier wird freilich zu verkünden wagen, daß alle Ehenot von hier aus allein be-ben werden könnte. Nur andeutend sei auf einige weitere Folgerungen für die issenschaftliche Theologie hingewiesen: Für die Geschlechtermetaphysik und damit ch für die mth. Pflichtenlehre im Bereiche des Geschlechtlichen und für die Ehe-eologie ergeben sich aus diesen neueren Forschungen zur Physiologie der Zeugung ßerst weittragende Konsequenzen (z. B. für die Lehre vom Sinn des geschlecht-hen Aktes und damit die Lehre von den Ehezwecken). In manchen Einzelergeb-ssen birgt sich eine Rechtfertigung christlicher Moral (z. B. im Erweis der Tatsache s Auseinanderfallens von Menarche und erster Ovul. — 121). — Die praktische elsorge, die die Thesen von Kn. schon weitgehend übernommen hat, müßte alle pularisierenden Schriftchen und Vortragstexte an dem vorliegenden neuen Werke berprüfen und noch viel konsequenter manche hier wurzelnde Aufgabe ergreifen w. entgegenstehende Hemmungen überwinden. (Vgl. die Forderungen für die schlechtliche Aufklärung, Erziehung, Beratung und Führung der Jugendlichen, rautleute und Eheleute; die Forderung nach regelmäßiger schriftlicher Kontrolle r Menstruationstermine schon bei den Mädchen — was naturgemäß nur geschehen ird bzw. ohne seelischen Schaden geschehen kann, wenn die Einstellung zu diesem nzen Lebensgebiet — nicht zuletzt durch aktive Mithilfe der Seelsorge — beträcht-ch geändert wird.) Eine aufmerksame Lektüre des umfangreichen Werkes wird rade den praktischen Seelsorger mit hoher Ehrfurcht vor diesen subtilen Gesetzen nd nicht zuletzt ihrem Schöpfer!) erfüllen und davor bewahren, zum billigen reinfacher zu werden und sich dilettantisch zum Berater in den physiologischen nzelfragen aufzuwerfen. Es ist doch eine der wichtigsten Aufgaben aller pastoral-edizinischen Bemühungen, den Seelsorger in den Stand zu setzen und zu bewegen, e Grenzen seiner Kompetenz zu erkennen und anzuerkennen.

Regensburg — Heinz Fleckenstein

Øe, N. H., Christliche Ethik. Ein Lehrbuch. München (Chr. Kaiser), 1949, 1949, 548 S., br. DM 23.50, gebd. DM 27.—.

ie evangelische Theologie hat seit dem Ende des zweiten Weltkrieges im deutschen prachbereich eine stattliche Anzahl von systematischen Darstellungen der christ-chen Ethik veröffentlicht, teils Neuschöpfungen, teils Neubearbeitungen. Damit ommt sie dem allgemeinen dringlichen Bedürfnis nach letzter grundsätzlicher Orien-erung über schwierige Fragen der menschlichen Lebensgestaltung in einer Zeit all-its stark empfundener Ratlosigkeit entgegen, bietet aber zugleich ein Zeugnis der ufgeschlossenen Beweglichkeit in den verschiedenen Lehrrichtungen der gegen-ärtigen evangelischen Theologie. Zu diesen Erscheinungen darf auch die Christ-che Ethik des durch sein umfangreiches Schrifttum bekannten dänischen Theologen . H. S Ø e gezählt werden, die von Walter Thiemann ins Deutsche übersetzt und ir den Gebrauch als deutsches theologisches Lehrbuch bearbeitet wurde. Sie will en Studierenden Lehrstoff und einen begründeten Lehrstandpunkt, darüber hinaus uch einen gewissen Überblick über die theologische Kontroverse und die Diskussion er einzelnen Gegenstände vermitteln. Es ist wirklich gelungen, in entsprechender ürze und guter Auswahl die wesentlichen Probleme einer theologischen Ethik für ie Gegenwart übersichtlich und instruktiv darzustellen. S. kommt aus der Tradition es nordischen Luthertums und hat für diese Ethik die Anregungen K. Barths aßgeblich aufgegriffen. Das zeigt sich vor allem in seinem Bemühen, den reinen ffenbarungscharakter für das Verständnis der christlichen Sittlichkeit zu wahren nter Ausschluß der natürlichen sittlichen Erkenntnis. Diesen reformatorischen Stand-unkt sichert er durch sehr weitgehende Ausschaltung des Gewissenbegriffes, den er

nur im Sinne eines ethischen Idealismus zu kennen scheint. Die unter sehr unbefangener Aufnahme der empiristischen und existentialphilosophischen Gewissenskritik erfolgende Preisgabe des Gewissens und die Unterschätzung der psychologischen Grundlagen des sittlichen Tuns entzieht dem Verständnis des christlichen sittlichen Handelns zum großen Teil die personale Tiefe. Die fortwirkende Bedeutung früherer sittlicher Entscheidungen wird intellektualistisch eingeschränkt auf ein Wissen, auf Erinnerung an frühere göttliche Forderung, für die gegenwärtige Handlung ein „totes Wissen", aus dem heraus auf keinen Fall eine konkrete Gehorsamsentscheidung gegenüber dem göttlichen Willen erfolgen kann. Auf diese Weise versteht er die sittliche Entscheidung zu einseitig aktualistisch. Auch für den Christen können die sittlichen Handlungen nicht nur in der Begrenzung auf den je gegebenen Augenblick betrachtet und lediglich durch die allgemeine Glaubenshaltung verbunden gedacht werden. Sittliche Willenstellungnahmen wurzeln in der Vergangenheit und wirken fort in die Zukunft der Person, nicht bloß in den Folgen für die Außenwelt. In der Kraft und Wirkung früherer Entscheidungen, die den Menschen innerlich binden, erfolgt die je neue Entscheidung. Das gehört zu den wesentlichen, nicht ausschaltbaren psychologischen Bedingungen jeglichen sittlichen Tuns. Wenn aus dem Streben, die maßgebliche Bedeutung psychologischer Faktoren für das christliche sittliche Handeln möglichst zu verneinen, die innere Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart gelockert wird, dann liegt bis zu einem gewissen Grade eine Entpersönlichung der menschlichen Sittlichkeit vor. Einwendungen gegen die sittliche Bedeutung des Gewissens vom christlichen Standpunkt aus haben nur Recht und Sinn gegenüber einer formalistischen oder intellektualistischen Gewissenerklärung, nicht aber, wenn das Gewissen gesehen wird als echte sittliche Anlage, in der der Mensch offen und aufnahmebereit ist für jede Forderung des göttlichen Willens.

In der Behandlung der ethischen Grundfragen findet sich eine Reihe von sehr guten theologischen, unmittelbar an der Heiligen Schrift orientierten Analysen und Stellungnahmen, die bei aller Kürze umsichtig und lebendig dargelegt werden. Hervorgehoben sei: der eschatologische Charakter der christlichen Sittlichkeit, das Liebesgebot und die ethischen Einzelanweisungen, die Nachfolge Christi, das Lohn- und Strafmotiv. Eingehend wird die Frage der Eigenständigkeit der weltlichen Lebensbereiche erörtert, die innerhalb der evangelischen theologischen Ethik der neuesten Zeit eine bedeutsame Rolle spielt.

Während der bisher besprochene allgemeine Teil der christlichen Ethik die Erkenntnis des Guten, die Verwirklichung des Guten (Glaubensethik, Das Gute als Werk des Heiligen Geistes, Freiheit und Verantwortung des Menschen, simul justus et peccator, überschüssige gute Werke), ferner den Gegenstand und Geltungsbereich des Liebesgebotes behandelt, wendet sich der zweite Teil den Fragen einer sogenannten speziellen Ethik zu. Ein erster Abschnitt behandelt den Willen Gottes gegenüber dem Menschen in seinem Verhältnis zu den allgemein-menschlichen Grundfragen (Leben, Tod, Leiden, Zusammenleben mit dem anderen Menschen als Einzelperson, Eigentum, Arbeit, Wahrheitsforderung, Kunst usw.), während der 2. Abschnitt sich damit beschäftigt, was Gott vom Menschen in seinem Verhältnis zu den sozialen Ordnungen (Familie, Volk, Staat, Kirche) erwartet. Dabei ist die Frage der ethischen Gestaltung des unmittelbaren Gottverhältnisses in die Behandlung der Einzelprobleme hineinverwoben. Auf die Einzelthemen dieses Teiles kann hier nicht näher eingegangen werden. Hier wird jedenfalls deutlich sichtbar, daß die im grundlegenden Teil vertretene Begrenzung auf Offenbarungsweisen nicht eingehalten werden kann, daß vielmehr in weitem Ausmaß der Wille Gottes aus den Gegebenheiten der Lebensordnungen entnommen werden muß. S. bietet stets eine unter theologischer Haltung bleibende Würdigung der einschlägigen natürlich ethischen Erwägungen. Infolgedessen enthält das Buch für viele sittliche Gegenwartsprobleme eine gut begründete und sehr sorgfältig ausgewogene Stellungnahme, die jeweils in der Auseinandersetzung mit den herrschenden theologischen Lehrrichtungen des evangelischen Christentums, aber auch gelegentlich im Hinblick auf den katholischen Lehrstandpunkt gewonnen wird, von dem sie sich in Einzelergebnissen, mehr noch aber in der Begründung unterscheidet. In allem gewährt das Buch einen gut übersichtlichen und in der kurzen Zusammenfassung leicht zugänglichen Einblick in die wesentlichen Tendenzen der verschiedenen Richtungen der heutigen evangelischen theologischen Ethik, wofür namentlich auch der reiche Anmerkungsteil gut dienlich ist.

Passau R. Hofmann

ürig, DDr. Walter, IMAGO. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der Römischen Liturgie. Münchener Theologische Studien im Auftrage der Theologischen Fakultät München, hsrg. v. Franz Xaver Seppelt, Joseph Pascher, Klaus Mörsdorf. — II. Systematische Abteilung, 5. Band. Karl Zink Verlag, München, 1952, 190 S. DM 12.—.

ie sicherste Art und Weise, mit der worthaften Gestalt der Liturgie unserer Kirche ertraut zu werden, um dann dort heimisch zu bleiben, ist die eingehende Durchcht der liturgischen Quellenbücher, deren Datierung und Provenienzbestimmung in ner einleitenden Übersicht (S. XV—XIX) dankenswerterweise Dürigs Buch eröffn. Eine solche Tätigkeit ist für den einzelnen kaum noch zu leisten, auch wenn er s Feiernder oder Mitfeiernder der heiligen Geheimnisse den der Kirche anverauten Dienst der Liturgie regelmäßig mitvollzieht. Denn unsere in Gebrauch ehenden liturgischen Texte sind wirklich nur ein Bruchteil jenes Reichtums, der ch erst ausbreitet, wenn man die ganze Fülle der Gebetstexte in den Blick nimmt, e die Kirche komponiert hat, um in ihrem Kult sichtbar und hörbar Gott die rößere Ehre zu erweisen.

Vir wissen zwar heute, daß uns die sogenannte liturgische Bewegung den Zugang ır rechten Feier und Mitfeier der heiligen Handlungen erneut wieder aufgetan hat. nd wenn dieser Durchbruch zweifellos gelungen ist, wenn deren große Anliegen der Liturgie-Enzyklika des Heiligen Vaters anerkannt worden sind, wenn heute perall im Sinne einer liturgischen „renovatio“ um die Grundgestalten der sakraentalen Feiern gerungen wird, dann ist doch nicht in gleicher Weise der Ausbau es neu gewonnenen Geländes bereits gesichert. Denn hier ginge es um das eigentche „Verständnis“, nicht nur um eine religiös-liturgische Schulung und Unterweisung, sondern eben auch um eine neuartige Erfassung jener Sprache, die durch en Auftrag der Kirche die Sprache unserer Erlösung geworden ist.

Venn wir hier an den Durchbruch einer Bewegung erinnern, vom Ausbau eines neuewonnenen Geländes sprechen, dann meinen wir damit auch „jenes sprachwissenhaftliche Niemandsland“ (S. VI), als das Dürig die philologisch-theologische Arbeit n der Durchdringung der liturgischen Sprache bezeichnet. So liegt in der Tat die issenschaftliche Situation; aber Dürigs Studien über „pignus“ (ThQ 129 [1949], 385—398) und „disciplina“ (Sacris Erudiri 1950, S. 1—35) hatten uns bereits gezeigt, aß hier einer am Werk ist, der in der Erforschung der Eigengesetzlichkeit der turgischen Sprache gleichsam in der wissenschaftlichen Nachfolge von Odo Casel, .S.B., Pionierdienst zu leisten vermag. Und nun bestätigt ein stattliches Werk des euerstandenen Verlagshauses von Karl Zink in München diesen Eindruck. er methodische Grundsatz, der hier die rechte Fährte weist, ist der gleiche geblieen, wie ihn Dürig in seinen genannten Studien erprobt hatte. Es steht für ihn fest, aß die Tradition, in der ein lateinisches Wort steht, sich nicht im Gegensatz bendet zu der „anschaulichen und eindrucksvollen Sprache des Gebets“ (S. 111), elche die alten lateinischen Begriffe in den christlichen Kult eingebettet hat. Und eil eben Dürig sieht, daß die Einsicht in die Besonderheit der Liturgiesprache nicht nne das antike Fundament bestehen kann, so ist auch das liturgietheologische rgebnis ohne die Stütze philologischer Strebepfeiler für ihn nicht denkbar. Daher olgt man gerne den gesicherten Aussagen, wenn man auf diese Weise in den rbeitsgang der Methode selbst hineingenommen und nicht an belanglosen, vielicht nur äußerlich miteinander verbundenen Einzelerscheinungen festgehalten wird. ürig erhellt wirklich die liturgietheologische Wahrheit über den Begriff Imago aus em Gefüge des Ganzen, und die zahlreichen Aussagen, die er über diesen Begriff usammengetragen hat, gipfeln ihrerseits wiederum in der heilsgeschichtlichen Offenarung über den Menschen als die unvollkommene Bildgestalt des vollkommenen öttlichen Urbildes.

n einem ersten Ansatz wird aus der griechischen und römischen Literatur jenes Iaterial verzeichnet, das für die Liturgie den festen Grund und Boden bildet. Da ird von den Ahnenbildern, den „imagines maiorum“, gesprochen, den Gesichtsasken der verstorbenen Vorfahren, dann von dem Begriffspaar imago-substantia ei Seneca und dessen Verwurzelung in dem stoischen Gegensatzpaar von hypostasismphasis, dann von der bereits römischen Verwendung des Begriffs Imago zur kultichen Darstellung eines aus dem mythischen Strom heraustretenden Ereignisses. Ver dann schließlich an die bekannte ovidische Kosmogonie (Met. I. 76—88) erinnert ird und dabei entdeckt, wie auch dort der Mensch als ein Bild der Götter auefaßt wird, nimmt aus dieser gewandten Voruntersuchung für die nun folgenden rörterungen über das liturgietheologische Begriffsfeld Imago jenen kritisch wachen

Sinn mit, der mit Freuden erkennt, wie die Ergebnisse, die sich nun anreihen, wirklich ins Schwarze treffen. Denn wenn Vulgata und Vätertexte — und unter ihnen besonders Tertullian, Ambrosius, Cassian, Augustinus und die beiden großen Leo und Gregor — abgefragt werden, dann verläßt Dürig auch bei dieser Aufgabe nicht die ihm eigene methodische Behutsamkeit. Man wird ihm daher nicht bei seinen Ausführungen über die schwer zu erfassende Sprachform von Tertullian oder Augustinus die Praxis eines „faire flèche de tout bois" vorwerfen; im Gegenteil, es darf ihm bei diesen für die Liturgie so ertragreichen Vätern eben nicht das Kompliment findiger Virtuosität versagt bleiben für die verläßliche Sicherheit, mit der er sich im Gestrüpp der großen Sekundärliteratur auskennt; und so nimmt er nicht zu haltlosen Kombinationen seine Zuflucht, sondern stößt zu unanfechtbaren Aussagen vor, denen die Anerkennung nicht versagt bleiben wird. Wir weisen hin, wie bei Ambrosius der Ternar umbra-imago-veritas (AT Opfer — Meßopfer der Kirche — himmlisches Opfer) herausgearbeitet wird, wie in dem Gebrauch von „imago" und „veritas" die Spiegelung eines Gegensatzpaares von „eikon" (Wesensbild) und „pragma" (bildlose Wirklichkeit) aus dem Hebräerbrief wiedererkannt wird. Bei Augustinus stellt uns Dürig eine erste Theologie des Bildes vor, indem er zeigt, wie bei diesem Kirchenvater die Ähnlichkeit mit dem Abgebildeten und die Ursprungsbeziehung die beiden Wesenselemente eines Bildes darstellen (S. 38—39).

Das alles ist in dieser Studie nicht auf spekulativem Wege gefunden. Vielmehr ist am Leitfaden eines immer reicher und vielfältiger werdenden sprachlichen Tatbestandes gezeigt, wie das Einzelwort Imago sich ausweitet zu einem Imago-Begriffsfeld. Dann führt besonders der zweite große Abschnitt dieser Studie vor, wie dieses Begriffsfeld zu einem Imago-Bildfeld wird. Diese Verwandlung geschieht erst eigentlich bei der Verwendung des Imago-Begriffs in der römischen Liturgie. Hier ist das sichtbare äußere Tun die rituelle Seite der verschleierten Enthüllung, die in der Feier der heiligen Geheimnisse wirkmächtig geschieht. So bekommt Imago einen ganz neuen Glanz, eine neue Reichweite; es wird der Mittelpunkt für einen Kranz bedeutungsverwandter Begriffe, indem es das sichtbare Bild des sakramentalen Geschehens bezeichnet und worthaft dadurch teilnimmt an der verschwiegenen Tiefe der Gottheit, über deren immerwährendes Handeln der Mensch nur noch in der Form von bildhaften Wortfeldern sich aussprechen kann: analogia proportionalitatis impropria. Das ist der liturgietheologische Ort des Wortes Imago.

Es liegt nicht im Wesen einer Besprechung, gemeinsam mit dem Verfasser des Buches Aussage um Aussage abzuwandern. Sie kann nur Richtungspfeiler aufstecken. So will sie besonders den Leser des Werkes einladen, es nicht an Zeit und Muße fehlen zu lassen, um den großen dritten Abschnitt über den „Ersten Menschen als Imago Dei" zu verfolgen. Er wird uns dann gewiß unschwer beipflichten, wenn wir behaupten, daß dieser Abschnitt der erregendste Teil der Monographie ist. Das ist verständlich, weil hier von der Liturgie her eine Anthropologie entwickelt wird. Es hat sich ja gerade auch in der Kunstdichtung der liturgiefeiernden Kirche niedergeschlagen, was das Bild-Gottes-Sein des Menschen für die Kirche bedeutet, die in einem überschwenglichen Reichtum von Gebeten Gott für dieses Ereignis in ihren Mysterien danken will.

Das Ergebnis der Untersuchung hat Dürig in wenigen Kurzformeln zusammengetragen. Er sagt (S. 178), daß folgende Bedeutungsgleichungen für das gesamte liturgiesprachliche Imago-Material aufgestellt werden können: 1. imago = Bildterminus im schlichten Wortverstand; 2. imago = Aussage für das Kreuzzeichen; 3. imago = Bildwirklichkeitsaussage im Kultmysterium; 4. imago = Aussage für die Gleichgestaltung mit Christus im Erlösungsmysterium; 5. imago = Bezeichnung der Gottesgleichbildlichkeit des Logos; 6. imago = Aussage für die Gottesebenbildlichkeit des Menschen.

Es widerstrebt uns, diese Besprechung zu schließen, indem wir nur einer starren Konvention uns beugen und diese wegweisende Monographie gleichsam als Ausklang nun noch dem katholischen und protestantischen Theologen empfehlen und Sprachwissenschaftler sowie Kunsthistoriker nachdrücklich auf sie hinweisen. Denn ein solcher Hinweis scheint uns eine Selbstverständlichkeit zu sein, wenn wir selbst durch den reichen wissenschaftlichen Ertrag der Arbeit uns beschenkt glauben. Vielleicht mag aber dennoch für den spekulativen Theologen noch einmal angemerkt werden, daß es hier nicht allein um die Analyse isolierter Texte geht, sondern schließlich auch um deren Zusammenfügung zu einer geistigen Gestalt, die die Bildwirklichkeit des Kultes und das Bildnis Gottes im Menschen transparent werden läßt. Sollte es noch Veteranen einer einseitig positivistischen Philologie geben, so

rden auch sie für die vielen Verweise dankbar sein, in denen Dürig die Dienst-
tung der Antike herausarbeitet, um dann aber weiterzubauen, indem er die An-
wandlung dieses Erbes durch das Ereignis der christlichen Kultfeier als das
entliche Weiterleben antiker Grundvorstellungen aufzeigt. Der Literatur- und
nsthistoriker sei gleichermaßen auf den Abschnitt „Das Verhältnis von Leib und
ele" (S. 142—149) hingewiesen, der die meisterhafte Darstellung über den Begriff
scretio" enthält. Von „dieser Mutter der Tugenden", wie sie der hl. Benedikt
nannt hat, und deren Bedeutungsstruktur Dürig aus der Benedictio chirothecarum
ausholt, läßt sich fruchtbar weiterbauen, um die ethischen Probleme der weisen
ßigung, der rücksichtsvollen Güte, der aristokratischen Höflichkeit aufzuzeigen,
e sie in der Literatur der französischen Moralisten des 17. Jahrhunderts entfaltet
rden. Und wenn es endlich bei der darstellenden Kunst um den Schnittpunkt von
dern und Gedanken als Ausdruck menschlicher Phantasie geht, dann wird sich
Kunsthistoriker gerne belehren lassen, wie der verborgene Gott sein innerstes
heimnis in der kultischen Wirklichkeit unter bildhaften Zeichen und in Bild-
sdrücken von unsagbarer Schönheit ausgesprochen hat.

r fragen besorgt: wann wird die Arbeit an einem „Thesaurus Linguae Liturgicae"
ginnen können? Wird es noch gelingen, eine große Ernte notwendiger liturgie-
achlicher Monographien einzubringen? Sollten sie aber entstehen, dann werden
n deren Bearbeiter an die Untersuchung Dürigs anschließen können, indem auch
auf das erste Vorkommen eines Begriffs zurückgreifen, der verwandelnden Kraft
betenden Kirche in ihren sprachlichen Kunstformen nachgehen und dann die
twicklung dieser geschichtsbelasteten Ausdrucksweise aufweisen.

München Fritz Paepcke

einheimer, P. Dr. Mauritius O.F.M., Die DOXA TOU THEOU in der Römischen Liturgie. Münchener Theologische Studien im Auftrage der Theol. Fak. München, hrsg. v. Franz Xaver Seppelt, Joseph Pascher, Klaus Mörsdorf. II. Systematische Abteilung, 4. Band. Karl Zink Verlag, München, 1951. 117 S. DM 10.—.

einer eigenen Studie führt Steinheimer den Leser an einen der tragenden Begriffe
r römischen Liturgie heran: die DOXA TOU THEOU. Er stellt bei der Sichtung
s biblischen Befundes fest, daß in der LXX doxa die Übersetzung des hebräischen
bod ist. Doxa und kabod drücken sowohl die Mächtigkeit, Machtfülle und Majestät
s sich offenbarenden Gottes aus wie auch den Lichtglanz, in dem diese Herrlich-
it erstrahlt. Dieser biblische Bedeutungsinhalt bleibt im wesentlichen in der
teratur der Väter und später auch in der römischen Liturgie erhalten.

dem Hauptteil seiner Untersuchung zeigt dann Steinheimer, wie die betende und
urgiefeiernde Kirche den aus der Bibel und Väterliteratur entnommenen doxa-
griff in drei Wortfeldern entfaltet hat, die deutlich aufeinander bezogen bleiben:
xa-claritas; doxa-gloria; doxa-maiestas. An sorgfältig ausgewählten Texten klärt
einheimer, wie diese drei Wortfelder den kultsprachlichen Reichtum der Kirche
r dann sichtbar werden lassen, wenn jeweils auch die postnominalen Erweite-
ngen und Ableitungen dieser tragenden Mutterwörter untersucht werden. Das
t der Verfasser. Damit weiten sich die genannten Wortfelder zu einem großen
griffsgebiet.

spricht die Liturgie vom lumen claritatis divinae, wenn sie den Lichtglanz der
ttlichen Herrlichkeit veranschaulichen will; sie kennt eine gloria Patris, eine gloria
risti und meint damit den himmlischen Pantokrator, den allherrscherlichen Gott in
ner Herrlichkeit, die Christus mit dem Vater in Wesensgleichheit besitzt. Oder sie
tet um die gloria hominis, indem sie auf eine zukünftig sich erfüllende Verheißung
fft. Und wenn schließlich die Liturgie die maiestas divina feiert, dann preist sie in
esen und ähnlichen Vorstellungen wie potentia, virtus, imperium den glanzvollen
achtcharakter Gottes.

s ergibt sich in überzeugender Weise aus den Texten und deren Interpretation.
nn werden mittelbare doxa-Begriffe aufgeführt, worunter Steinheimer biblische
er religionsgeschichtliche Trabantenwörter versteht, welche die genannten drei
ortfelder von claritas-gloria-maiestas gleichsam umkreisen: magnificentia, splen-
r, apparere, dextera Dei, Deus omnipotens, Dominus, Agnus, apparitio usw. Zwei
hlußkapitel stellen den theologischen und religiösen Ertrag der sprachlichen Unter-
chung vor. Auch diese Auswertung ist wiederum in wünschenswerter Weise vom
rhandenen Textmaterial her unterbaut. Es fehlt auch dem Verfasser nicht an
nem ausgeprägten Sinn für die Hoheit und oft steile Schönheit der künstlerisch

gestalteten Texte der Kirche. Darüber hinaus ist es ihm ein Anliegen, die üblichen deutschen Übersetzungen der von ihm untersuchten liturgischen Texte einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Dabei wird dann sehr deutlich, wie wichtig liturgiesprachliche Untersuchungen sind, wie an manchen Stellen unsere liturgischen Bücher an dem Mangel einer sachgerechten und sinngemäßen deutschen Wiedergabe der heiligen Texte leiden.

Nun ist es der allgemeine Sinn und Zweck einer theologischen Untersuchung, so etwas wie Wesensaussagen zu machen. Sollen solche Wesensaussagen aus der Kunstsprache der Kirche gewonnen und abgeleitet werden, dann sind diese Aussagen von der in der Sprachwissenschaft üblichen Methode festgelegt. Die Sprachwissenschaft prüft das lexikologische Material einer Zeit oder einer Sondersprache, indem sie dessen Besonderheit feststellt und die Geschichte dieses Materials beschreibt. Ebenso ist nun auch eine synchronische Darstellung eines Sprachzustandes, wie ihn die Kultsprache aufweist, unabtrennbar von einer diachronischen oder geschichtlich sichtenden Darlegung des vorhandenen Materials. Das heißt also: es erfordert die Untersuchung der Kultsprache die Darstellung der jeweils zeitgeschichtlich bedingten Komponenten, die in diese christliche Sondersprache eingegangen sind. Und es darf an dem Miteinander und Ineinander dieser doppelt gerichteten, das heißt synchronischen und diachronischen, Sehweise die liturgiesprachliche Forschung nicht vorbeisehen, weil sie eben ihre Methode von der Sprachwissenschaft her empfängt.

Die Texte, die der Verfasser in extenso bringt, lassen mit Deutlichkeit erkennen, wie gerade die beiden Wortfelder gloria und claritas vielschichtige Gefüge sind, wie da der Inhalt eines jeden Wortes mitbestimmt wird durch das gleichzeitige Vorhandensein anderer Wörter des gleichen oder eines semantisch ähnlichen Bezirks. Dazu kommt, daß bereits im profanen Gebrauch der lateinischen Sprache diese Wörter einen inhaltlich sehr gefüllten und mannigfaltig abgestuften Bereich umgriffen haben. Darüber gibt heute der Thesaurus Linguae Latinae, der für die vorliegende Untersuchung überhaupt nicht befragt wurde, die einschlägige Auskunft. Es ist der römische gloria-Begriff bereits ein Wertbegriff; er bezeichnet etwas Unverlierbares, das Innerste eines Römers; einen Glanz, der Macht aussendet; und schließlich ist gloria der geistige Raum des heroischen Menschen, der an irgendeiner Stelle der damaligen Oikumene etwas darstellen wollte; und dann ist gerade an dieser Stelle dieser römische Ausdruck belastet mit einem ungeordneten Affekt, so daß gloria die Bedeutung von Prahlerei, Ruhmredigkeit annimmt, wie der unsterblich gewordene Miles gloriosus des Plautus bezeugt. Es sind also verschiedene Aussagen in diesem einen Begriff des Römers zusammengeströmt.

Dieser Bedeutungsinhalt von gloria lag vor, noch ehe die Kirche liturgieschöpferisch wurde. Es hätte nun eine diachronische Bewertung des Materials beurteilen müssen, wie sich der kultsprachliche gloria-Begriff aus der Inhaltsfülle herausgehoben hat, die bereits an dem römischen gloria-Begriff hing. In dem Abschnitt über „gloriosus" (S. 45) hat der Verfasser einmal einen solchen Ansatz gemacht. Oder es werden in der Liturgie die beiden Vorstellungen von gloria und claritas miteinander verbunden. Selbstverständlich kann diese Koppelung entweder bereits vorliegen oder aber der stilistische Ausdruck der Kultsprache sein; und es hat auch Steinheimer an verschiedenen Stellen gezeigt, wie solche worthafte Häufung von der religiösen Wirklichkeit her gefordert war. Aber es liegt eben auch die Vermutung sehr nahe, daß die Kirche das Wortmaterial, aus dem sie schöpft, wieder und wieder reinigen mußte, weil eben der Wortschatz der Kultsprache nicht in völliger Isoliertheit dasteht. Denn es ist das Wort der Kirche, in dem unser Heil dargestellt wird, Menschenwort, gesprochen in einer bestimmten Zeit und von bestimmten Künstlern verdichtet, immer aber gebunden an einen sprachlichen Raum, aus dem es hervorgeht. Und das ist nicht nur die Ausdrucksweise der Bibel in ihrem Wandlungsprozeß vom Hebräischen über die Sprache der LXX bis zur Vulgata, sondern auch der antik-heidnische Gebrauch.

München Fritz Paepcke

Musset Henri, Histoire du christianisme, spécialement en Orient, t. 1, Harissa-Liban 1948, XX, 637; t. 2, Jerusalem 1948, VIII, 264; t. 3, Harissa-Liban 1949, VIII, 310.

Als Frucht seiner langjährigen Lehrtätigkeit am griechisch-melchitischen Seminar St. Anna in Jerusalem, das von Weißen Vätern geleitet wird und der Heranbildung des Weltklerus dient, übergibt H. Musset das hier zu begutachtende Werk der Öffentlichkeit. Unter besonderer Berücksichtigung des Orients legt er eine Geschichte

Christentums vor. Diese Mehrbetonung der orientalischen Verhältnisse kommt
ch in der Gliederung zum Ausdruck. Sie weist sechs Abschnitte auf mit folgenden
suren: Mailänder Toleranzedikt 313, zweites Trullanum (rund) 700, Ausbruch des
ismas 1054, Eroberung Konstantinopels durch die Türken 1453, Beginn der Fran-
ischen Revolution 1789. Der letzte Abschnitt ist im allgemeinen bis zur Gegenwart,
1946, fortgeführt.

ie Fülle von Stoff ist auf über zwölfhundert Seiten verarbeitet. Außer Hand- und
rbüchern der allgemeinen und territorialen Kirchengeschichte, der Papst- und
nziliengeschichte wurden mit besonderer Vorliebe Enzyklopädien und Zeitschriften
wertet. Bei der Darstellung der ersten christlichen Jahrhunderte wirkt der durch
Publikationen von Duchesne, Batiffol und Zeiller gewonnene Standpunkt beson-
s wohltuend.

t voller Sympathie begegnen wir vom Westen dem Vf. in dem Anliegen, das er
ch diese Veröffentlichung offenbart, und mit dem auch der Missionar zu Worte
mmt. Im Interesse der Wiedervereinigung der getrennten Christenheit geht es ihm
allem darum, die Schwierigkeiten aufzuzeigen, unter denen die christlichen
nderheiten im Orient ihren Glauben bewahrten, sowie die Bemühungen des
iligen Stuhls darzulegen, die im Laufe der Zeit den orientalischen Kirchen galten.
r gewaltige Islam vermochte nicht, diese christlichen Minderheiten auszurotten.
beigegebenen Statistiken veranschaulichen gut den Begriff Minderheit, an-
wandt auf die orientalischen Kirchen. Ihr Bestehen bedeutet aber nicht nur Be-
hrung in der Vergangenheit. Überall regt sich heute dort neues kirchliches Leben.
t besonderer Sorgfalt werden vom Heiligen Stuhl die bestehenden kleinen Grup-
n der unierten Christen betreut und nicht minder liebevoll die getrennten Kirchen
pflegt. Dankenswert sind die guten Übersichten über die päpstlichen Schreiben
gunsten der orientalischen Christen. Wie viele ergingen gerade in der neuesten
it! Von Pius VII. werden vier aufgeführt, von Leo XII. eines, von Gregor XVI.
ei, von Pius IX. vierzehn, von Leo XIII. sieben, von Pius X. eines, von Bene-
t XV. sieben, von Pius XI. und XII. je zwei (III 50 f.). Der Heilige Stuhl wacht
allem über die Beibehaltung der alten Riten, schützt sie vor Eingriffen der
teiner und sorgt durch Unterhaltung von Seminaren für Heranbildung des Klerus.
wird nicht müde, den getrennten orientalischen Christen den Weg zur Einheit
s Glaubens zu ebnen. In einem tiefempfundenen Schlußwort bringt Vf. nochmals
n Unionsgedanken zum Ausdruck.

r von vornherein beabsichtigten Nichteinbeziehung der Liturgie (I 4) kann ich
tz der bereits erfolgten Verselbständigung der Liturgiewissenschaft zu einer
enen Disziplin nicht beipflichten. Bei einer Darstellung der Entwicklungsgeschichte
s Christentums, wie vorliegende Arbeit sie bezweckt, kann dieser wichtige Faktor
s christlichen Lebens nicht ausgeschaltet werden, ohne daß die Substanz Einbuße
eidet. Dasselbe gilt von der an gleicher Stelle angekündigten Ausschließung des
chenrechtlichen Gebiets. Daß es sich im Rahmen dieser Arbeit hierbei natürlich
r um die geschichtlichen Linien handeln kann, bräuchte Vf. nicht eigens zu ver-
rken, wenn er im ersten Abschnitt doch einen eigenen Absatz dem „Leben der
rche“ widmet und Klerus, Katechumenat, Arkandisziplin, eucharistische Feier,
ape, Ketzertaufstreit, Bußdisziplin, Osterfeststreit und Kirchengut behandelt. Die
ten vier Abschnitte enthalten zu dem unter eigenem Titel Absätze über Kirchen-
htliches, über die „Kirchliche Organisation“. Nur im vierten Abschnitt erfährt
n in einem besonderen Absatz etwas über das geistige, wissenschaftliche Leben
Christentum. Und nur mit einer nachträglichen Notiz, die in diesem Fall im
haltsverzeichnis nicht aufgeführt ist, wird im zweiten Abschnitt noch etwas ein-
gangen auf die Entwicklung des Kults, der Frömmigkeit und der Wissenschaft (I 182).
r Passus über die Inquisition überzeugt nicht (I 506 f.). Die Bestimmungen der
node von Toulouse 1229 werden nicht erwähnt. Die päpstliche Inquisition wird
r subtil umschrieben und entlastet. Wenn von der Kirche die Verurteilten dem
ltlichen Arm zur Hinrichtung übergeben wurden, kann sie von der Verantwort-
hkeit hierfür nicht freigesprochen werden. Einem Handbuch der Apologetik ein
sammenfassendes Urteil über diesen Gegenstand zu entnehmen, hat der Historiker
ht nötig. Eine sachliche Beurteilung nach den zeitgeschichtlichen Verhältnissen
aucht die Kirche auch in diesem Fall nicht zu fürchten. Die spanische Inquisition
tte noch herausgearbeitet werden sollen.

e dem Kirchengeschichtlichen in jedem Abschnitt vorangestellten Absätze über
s Profangeschichtliche haben ihren Wert. Doch stören die entstandenen Wieder-
ungen.

Die häufige Anwendung der Abkürzung etc., auch am Ende der Literaturverzeichnisse und wiederholt bei der Inhaltsangabe, möchte man in einer Arbeit, die Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt, vermieden wissen.
Die Literaturnachweise lassen notwendige Angaben von Erscheinungsjahr bzw. Auflage vermissen. In den Anmerkungen fallen die Ungleichheiten der Zitationsweise auf. Auch enthalten sie vielfach wesentliche Bestandteile des Textes. Umgekehrt ist der Text mit Literaturangaben belastet, die in die Anmerkungen gehörten. Die Register weisen viele Lücken auf. Die alphabetische Folge ist bisweilen unterbrochen. An Einzelheiten seien noch folgende Ergänzungen oder Berichtigungen gestattet: I 59 muß es Funk heißen statt Funck. — Zur „Regel des hl. Augustinus" und „Brief 211" (I 125) sind jetzt die Forschungsergebnisse von W. Hümpfner in H. U. von Balthasar, Die großen Ordensregeln, Einsiedeln 1948, 99—133 zu beachten. — Obwohl I 98 der Gegenpapst Felix (355—65) deutlich als solcher gekennzeichnet ist, wird Felix II (483—92) mit III beziffert (I 141 f., 195, 621). — Theodor von Mopsvestia (I 130) ist kein Irrlehrer nach Art des Nestorius. Zur Ehrenrettung sei verwiesen auf Amann E., Revue de Science religieuse, 1934, 161—90 und Devreesse R., Essai sur Théodore des Mopsveste, Città del Vaticano 1948. Ihren Standpunkt machte sich bereits Altaner Berthold, Patrologie, Freiburg 1950, 276 f. zu eigen. — Der I 147 griechisch geschriebene, I 149 transkribierte Titel Peri-Archon erscheint im Register unter Pe . . . zu Priarchon verunstaltet. — Das griechische Wort für Synode ist als Femininum zu behandeln (I 191). — Theodor von Canterbury starb 88jährig, nicht 98jährig (I 214). — Über das Verhältnis Rußlands zum Heiligen Stuhl unter Gregor VII. vgl. neuerdings Ziegler A. W., Gregor VII. und der Kijewer Großfürst Izjaslav, in Studi Gregoriani I, 1947, 387—411. — I 508 muß es Alexander IV. heißen, nicht II. — Die Behauptung, die Frage nach der Gültigkeit der Wahl Urbans VI. sei noch nicht gelöst (I 512), hätte Vf. beweisen müssen. Franz Xaver Seppelt schreibt in der neuesten Auflage seiner (einbändigen) Papstgeschichte (1949) S. 175 wie schon früher, daß das tumultuarische Verhalten der Römer nur die Beschleunigung der Wahl bewirkt hat, während es auf das Ergebnis derselben ohne Einfluß blieb, daß darum kein Zweifel an der Gültigkeit der Wahl besteht. — Die Abhaltung allgemeiner Konzilien war vom Konstanzer Konzil nicht nach jeweils zehn Jahren geplant (I 513), sondern zunächst nach fünf, dann nach sieben und fortan nach zehn. Die ersten beiden Termine wurden ja auch eingehalten. — Die Mission der Deutschherren bei den heidnischen Preußen begann nicht erst 1291 (I 590), sondern war um diese Zeit nach mehr als fünfzigjährigen Kämpfen bereits beendet. — Die Aneinanderreihung „Wenden, Obodriten, Pommern, Preußen" (I 593) übersieht, daß die Obodriten auch Wenden sind. — II 16 und 42 muß es Melanchthon heißen statt Melanchton, II 16 Zwingli statt Zwingle, II 112 Reimarus statt Raimarus, III 47 Seipel statt Siepel, III 301 Aufklärung statt Aufklarung.

Dillingen a. d. Donau — Frz. X. Haimerl

Christentum und Geschichtlichkeit

Die Entstehung des Christentums

VON WILHELM KAMLAH

348 Seiten. Ganzleinen mit zweifarbigem Schutzumschlag DM 18.—

Dieses Buch wagt die These, daß die Entstehung des Christentums als der geschichtlich-universalen Religion des Abendlandes mit der Entstehung des Urchristentums noch nicht abgeschlossen ist, sondern daß der Übertritt auf den Boden der antiken Vernunft konstitutiv zu dieser Gründung hinzugehört. Die Geschichtlichkeit Israels und des Judentums wird eschatologisch überwunden, dadurch wird aber neue, christliche Geschichtlichkeit gegründet, zu deren dauerhafter geschichtlicher Selbstbehauptung es der Vernunft und ihrer Allgemeingültigkeit bedarf. Die Spannungen von Geschichte und eschatologischer Erfüllung, von gläubiger und vernünftiger Universalität erzeugen die unvergleichliche Unruhe des abendländischen Denkens. Als dessen erster Vollender wird Augustin zitiert und durch eine ausführliche Interpretation seiner „Civitas Dei" so zum Sprechen gebracht, daß die gegenwärtige Aktualität und Schwierigkeit jener spannungsreichen Problematik immer durchscheint.

Prof. D. Rudolf Bultmann, Marburg: „Schon lange habe ich kein Buch mit solch erregter Anteilnahme gelesen wie dieses. Und ich denke, es wird wirksam dazu beitragen, die Gefahr zu bannen, daß sich die gegenwärtige Theologie in Respristinationen verliert."

Prof. Dr. Hans von Campenhausen, Heidelberg: „Kamlahs Buch wird den Augustinerforscher wie den systematischen Theologen noch lange beschäftigen müssen. Es hat Augustin in unserer Zeit wieder zum Reden gebracht."

Prof. D. Walther von Loewenich, Erlangen: „Das Werk ist wohl das anregendste und denkerisch am meisten zupackende Buch, das seit Jahrzehnten über die Civitas Dei geschrieben wurde. Es stellt die Augustinischen Probleme in einen weiten Rahmen hinein, zeichnet die ganze Entwicklung vom Neuen Testament bis zu Augustin und gibt ständig Ausblicke auf unsere moderne Problematik."

W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART

VIKTOR WARNACH O.S.B.

AGAPE

Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie

730 Seiten, Ganzleinen mit Schutzumschlag, 26,50 DM

Welche Art von Liebe meint das NT, wenn es von Agape spricht? Wie haben wir das eigentliche Wesen der neutestamentlichen Liebe zu fassen? Und welche Bedeutung kommt nach der Schriftlehre dieser Liebe im christlichen Glauben und Leben zu? Das sind die Grundfragen, deren Beantwortung hier auf exegetischem, theologisch-phänomenologischem und dogmatischem Wege durch sorgfältigste Prüfung der Quellen und Gegebenheiten versucht wird.

Es handelt sich bei dieser Untersuchung um ein Stück echter „Motivtheologie" oder vielmehr um einen ersten Vorstoß in dieses noch wenig erforschte Gebiet, von dem aus die Hintergründe und Sinnzusammenhänge unserer personalen Existenz wie des gesamten Weltgeschehens sichtbar werden.

Dabei werden vor allem Fragen biblischer Ontologie und Anthropologie (Personalismus) unter dem schöpfungs- und heilsgeschichtlichen Gesichtspunkt behandelt. Es geht in diesem Buche eigentlich um nichts weniger als um den Versuch einer gerade heute so vordringlichen Ganzheitsschau, die beide Extreme vermeidet: die abstrakte, das Leben vergewaltigende Ideologie und den aktivistischen, das Leben entleerenden Pragmatismus, indem sie Idee und Tat, Kontemplation und Aktion in der Einheit des personalen S e i n s zusammenführt und überhöht.

In jeder guten Buchhandlung erhältlich

PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF

Ein neues bedeutendes theologisches Quellenwerk

Soeben ist erschienen:

Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi

Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen

Zusammengestellt von
ERNST STAEHELIN
o. Prof. für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Basel

ERSTER BAND
Von der Zeit der Apostel bis zur Auflösung des Römischen Reiches
Mit Bibelstellen, Personen- und Ortsregister
XII u. 441 Seiten, Leinen DM 27.—.

Professor Dr. Oscar Cullmann, Basel/Paris, schreibt:

„Das Werk von Herrn Professor Dr. Ernst Staehelin scheint mir vor größter Wichtigkeit zu sein. Als Textsammlung wird es künftighin ein geradezu unentbehrliches Hilfsmittel für alle Studien über den für den christlichen Glauben und die christliche Theologie zentralen Gedanken des Reiches Gottes darstellen. Neutestamentler wie Kirchen- und Dogmenhistoriker werden es dankbar benützen. Da die Texte in deutscher Übersetzung geboten werden, so dürfte das Werk im Hinblick auf das wichtige Thema auch weiteste Kreise gebildeter Laien interessieren, und ich zweifle nicht daran, daß es den verdienten Absatz finden wird. Da die Texte allen christlichen Konfessionen entnommen sind, stellt das Werk meiner Ansicht nach auch ein hervorragendes ökumenisches Bindeglied dar, und schon der erste Band, der in reicher Fülle die Zeugnisse von der Zeit der Apostel bis zur Auflösung des Römischen Reiches vereinigt, wird sowohl bei Protestanten als bei Katholiken größtes Interesse wecken, zumal noch kein derartiges Werk existiert."

VERLAG FRIEDRICH REINHARDT AG., BASEL

NEUERSCHEINUNGEN

JOHN HENRY NEWMAN

PREDIGTEN

3. Band

übertragen von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner in Weingarten

Subskriptionspreis pro Band (Ganzleinen) DM 18.— statt DM 20.—

Gesamtausgabe von Newmans Predigten — eine kühne Tat in unserer Zeit ... Eine kostbare Gabe, auf die kein Prediger verzichten sollte ... Entlockt allen Newman-Liebhabern einen Schrei der Freude ... Kunstwerke der Übersetzungskunst ...

RICHARD BAUMANN

EVANGELISCHE ROMFAHRT

2. Auflage

172 Seiten, Halbleinen, DM 5.50

Eine köstliche Frucht des Heiligen Jahres, die auf einem anderen Acker gewachsen ist ... Ein einzigartiges Dokument des Una-Sancta-Gedankens ... Dieses Buch hat in der Gegenwart eine bedeutsame Aufgabe zu erfüllen ...

HENRI LAVEDAN

AUF DER GALEERE

DAS WUNDERBARE LEBEN VON MONSIEUR VINCENT

Aus dem Französischen übertragen von G. Salmen

285 Seiten, Ganzleinen, DM 8.50

Ein mitreißendes Buch ... Die plastischen Schilderungen etwa über Pest, Galeeren und die „weiße Haube" ... vermitteln stärkste Eindrücke ... Wir legen das Buch erst aus der Hand, wenn wir die letzte Seite gelesen haben ...

MAX MILLER

BOLZ

STAATSMANN UND BEKENNER

576 Seiten, Ganzleinen, DM 16.—

Ein echtes ungeschminktes Lebensbild, ein „document humain", das als solches seinen Wert behält ... Mit fliegendem Atem und pochendem Herzen verfolgt man das Lebensbild des als „Hochverräter" hingerichteten letzten Staatspräsidenten von Württemberg ...

Verlangen Sie bitte Sonderprospekte

SCHWABENVERLAG / STUTTGART